Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Vierter Band.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von J. P. Sollinger's Witwe.

Inhalt des vierten Bandes.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

Seite

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Inhalt.

Seite

Inhalt

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

1.

Das gegenwärtige Verhältniß des Matthäus- und Marcus-Evangeliums,

im Umfange von v. 1—20 des ersten Capitels des Marcus untersucht und erläutert auf Grundlage des beiderseitigen Textes und Inhaltes [1]).

Die Priorität des Matthäus-Evangeliums vor dem des Marcus ist im Ganzen nie mit irgend einer kritischen Gründlichkeit angestritten worden, und es hat auch die versuchte Umkehrung des angedeuteten Verhältnisses nur von Seite einer geringen Zahl tüchtiger Männer der biblisch-kritischen Wissenschaft Beifall und Vertheidigung gefunden [2]).

---

[1]) Der Verfasser liefert hiemit nur eine Probe einer umfassendern Arbeit, die er in Kurzem der Oeffentlichkeit übergeben wird unter dem Titel: Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältniß und die Zeitfolge der **drei** synoptischen Evangelien, neu untersucht und erläutert auf Grundlage ihres eigenen Textes und Inhaltes. In diesem Werke wird das gegenseitige Verhältniß des Matthäus- und Marcus-Evangeliums Gegenstand des ersten Abschnittes, das Verhältniß des Lukas zu Beiden, besonders aber zu Marcus, Gegenstand des zweiten Abschnittes bilden. Diese Probe ist also blos ein Fragment aus dem ersten Abschnitte. Näheres über den Werth dieser Untersuchung, über die Wichtigkeit einer sichern Determinirung der gegenseitigen Verhältnisse der synoptischen Evangelien sowohl für die Exegese, als die Textkritik, will ich hier nicht auseinander setzen.

[2]) Storr, Wilke, Weiße.

Es gibt auch wohl mehr nicht als zwei Hauptgründe solcher Ansicht, wovon der eine auf einer willkürlichen Deutung der λογια des Papias beruht, wonach Matthäus nur eine Sammlung von „Lehraussprüchen des Herrn" verfaßt, Marcus aber der erste eine historische Darstellung von Jesu Thaten, Wundern, Leiden und Tod geliefert haben soll. Wie unhaltbar aber dieser äußere Hauptgrund sei, ist schon längst und trefflich nachgewiesen worden, so daß ich mich, da dessen Widerlegung sonst auch nicht in das Bereich dieser Arbeit fällt, einer Polemik dagegen gänzlich überheben zu dürfen glaube [1].

Wichtiger ist der andere Hauptgrund, der innere, auf welchen sich die Vertheidiger des Marcus-Evangeliums als des Ur-Evangeliums fußen; es ist das Sprachidiom des Marcus. Marcus hat unstreitig das unreinste Griechisch unter den Synoptikern, ein Griechisch, das sich besonders enge an den hebräischen Sprachcharakter anschließt und in eigenthümlichen, originellen Worten, Formationen und Constructionen von der Ausdrucksweise der beiden andern Synoptiker und auch der κοινη διαλεκτος, oft sonderbar, wohl nirgends vortheilhaft absticht [2]. Soll nun dieß nicht auf die Priorität des Marcus-Evangeliums vor dem matthäischen, ja vor beiden andern Evangelien als gewichtiges Moment hinweisen? Oder soll man denn annehmen, daß Marcus, wenn er schon ein anderes griechisches Evangelium, das wenn auch nicht in völlig reinem, doch immerhin in besserem Sprachidiome verfaßt ist (es ist das griechische Matthäus-Evangelium gemeint), vor sich gehabt: deßungeachtet seine eigenen sprachlich-schlechtern Ausdrucks-

---

[1]) Ich verweise vorzüglich auf die gekrönte Preisschrift von Dr. Fr. J. Schwarz: Neue Untersuchungen u. s. f. Tübing. 1844, wo die Priorität dem Matthäus vor dem Marcus in jeder Hinsicht gründlich vindicirt ist, nur aber zu einseitig dem griechischen Matthäus Evangelium mit gänzlicher Uebersehung des widersprechenden sprachlichen Charakters.

[2]) Ich betrachte hier das Formelle blos an den Evangelien, ihr schriftstellerisches Moment, und dieß natürlich als menschliches Product. Das Göttliche ist nicht der Buchstabe oder die grammatische Form, sondern der objective Inhalt.

weisen und Wendungen — ich möchte sagen: eigensinnig [1]), — den in jenem andern Evangelium sich ihm darbietenden bessern gegenüber habe beibehalten und vorziehen wollen? Wenn man aber dieß nicht glaublich findet, so wird man also ja zur Annahme sich bestimmen müssen, daß Marcus noch kein (griech.) Matthäus- (oder auch Lukas-) Evangelium vorfand, daß er folglich als der erste griechische Evangelist angesehen werden muß.

Diesem Raisonnement räume ich nun wirklich die ganze und volle Wahrheit ein und zwar, wie diese Abhandlung es klar nachweisen wird, durch die triftigsten Gründe hiezu nicht blos berechtigt, sondern selbst genöthigt. Ja ich gestehe, es nicht begreifen zu können, wie eine Hypothese, die den Marcus nicht nur zum zweiten Evangelisten, dem das griechische Matthäus-Evangelium schon vorgelegen [2]), sondern selbst zum dritten stempelt, der auch noch von Lukas abhängig sein soll, — wie eine solche Hypothese jene allgemeine Aufnahme bei den Gelehrten erhalten konnte, welche ihr zu Theil ward und auch in unsern Tagen noch zukömmt [3]). — Allein deßwegen, daß Marcus in sprachlicher Hinsicht sich als unabhängigen, als Originalschriftsteller erweist, ist völlige Originalität und Selbstständigkeit desselben noch keineswegs nothwendige Annahme. Der Schluß hierauf aus obigem Raisonnement ist immerhin übereilt, und zudem auch solche Annahme völlig im Widerspruch mit der historischen Tradition und auch mit dem eigenen Charakter des marcinischen Evangeliums; denn so gut der sprachliche Ausdruck letzteren die Priorität vor unserm Matthäus-Evangelium vindicirt, so gut erweis't dagegen der materielle Inhalt, und

---

[1]) So wirklich de Wette in seinem exegetischen Handbuch Leipzig 1836 I. Band, nach dessen Ansichten Marcus selbst öfters geflissentlich incorrect oder gar Unsinn schreibt, nur um in Hinsicht seiner Vorgänger (Matthäus und Lukas) etwas Apartes zu haben.

[2]) Dieß die Hypothese Hug's, früher schon von Grotius näher begründet.

[3]) Grießbach, Saunier, Theile, Ammon, Paulus, Gfrörer, de Wette. Dann eben auch in der erwähnten Preisschrift von Dr. Fr. J. Schwarz, durch den dieß sonderbare Verhältniß der Evangelien selbst in das katholische Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Eingang gefunden.

zum Theil auch Anordnung und stylistische Darstellung, die Abhängigkeit des marcinischen vom Matthäus-Evangelium.

Bei solcher Bewandtniß — und da jedenfalls auch aus bloßer Tradition [1]) die oft ins Minutiöse gehende, oft ganz Unwesentliches betreffende, oft in langer Fortsetzung sich hinziehende Sprach- und Sach-Harmonie der Evangelisten keineswegs erklärlich gemacht werden kann, — bleibt nur noch eine Annahme übrig, als die einzig mögliche bei Zugeständniß obigen Raisonnements und unter Adoptirung der sogenannte Benützungs-Hypothese; eine Annahme, die ich aber von der biblisch-kritischen Wissenschaft bis anhin beinahe ignorirt finde [2]), obwohl eine gründliche

[1]) Auch Guerike, der neuestens die Traditionshypothese (nach Gieseler's Vorgange) in Schutz nimmt, muß doch zugeben, daß jeder spätere Evangelist die vorausgegangenen Evangelien gelesen haben möge. — Wenn aber zur Tradition noch fragmentarische schriftliche Aufzeichnungen hinzugezogen werden, so kann freilich derweise eher das Nöthige erklärt werden, nur steht entgegen, daß die Sprache jedes Evangelisten durchschnittlich in seinem Evangelium sich gleichhält, während jene fragmentarischen Skizzen mehr Variation hätten erzeugen müssen (bei Lucas einzig ist dieß theilweise der Fall) oder dann Nichts erklären, wofern sie sprachlich nicht Norm gebend waren; ferner daß die Benützung solcher fragmentarischen Skizzen keineswegs das Zusammentreffen der Synoptiker in der Reihenfolge der Ereignisse (die doch nicht immer historisch begründet ist) aufhellen kann; und daß endlich einzig Lukas auf solche Aufsätze hinweist, die allem Vermuthen nach den beiden ersten Evangelien nicht vorausgingen, sondern als Ergänzungen und Umarbeitungen folgten.

[2]) Ich gelangte zu dieser Hypothese ganz unabhängig durch eigene vergleichende Forschung in der evangelischen Synopsis, und war bis kürzlich selbst des Glaubens, eine neue Ansicht mit dieser Abhandlung der Wissenschaft zur Prüfung vorlegen zu können. Kuinöls **Prolegomena** vor seinem **Comment. in libr. hist. N. T. Lips. 1823** belehrten mich aber, daß die nemliche Hypothese, die mir im Gedanken lag, schon in den Jahren 1805 und 1806 in zwei Dissertationen von Seiler (in Erlangen) ist aufgestellt und begründet worden, jedoch mit einer nicht unbedeutenden Abweichung, welche mir gerade das Meiste beigetragen zu haben scheint, daß Seiler's Conjectur keine günstigere Aufnahme fand. Darüber alsobald das Nähere. Leider habe ich selber keine der beiden Seiler'schen Dissertationen zu Gesichte bekommen.

und unbefangene Würdigung der Gründe für und wider die Priorität des Matthäus so leicht zu ihr hätte führen können, ja um so eher hätte zu ihr führen müssen, als das eigentliche punctum saliens, eine nicht-griechische Urschrift des Matthäus-Evangeliums, worauf besagte noch übrige Annahme sich insbesonders stützt, durch die uralte kirchliche Ueberlieferung von dem ursprünglich-hebräischen Matthäus-Evangelium (eine Ueberlieferung, deren Zuverlässigkeit in neuester Zeit eher wieder allgemeinere Anerkenntniß findet, als vor ein paar Jahrzehnten) doch nahe genug gelegt war.

Es bestimmt sich nemlich jene Annahme dahin: daß das Matthäus-Evangelium das zuerst verfaßte sei, aber nicht ursprünglich in der griechischen, sondern in der hebräischen (aramäischen) Sprache; daß Marcus sein Evangelium unter Vorlage und Benützung des Matthäus-Evangeliums schrieb, — aber eben nicht unter Vorlage und Benützung unseres jetzigen griechischen, sondern des hebräischen Textes desselben, wonach also Marcus wohl in Hinsicht auf den historischen Stoff, erzählende Darstellung und chronologische Anordnung an die matthäische Schrift nach Belieben mehr oder minder genau sich anschließen konnte, dabei aber in Hinsicht der sprachlichen Diction als erster griechischer Evangelist in seiner Originalität keineswegs gehemmt war; daß dann aber bald nach Erscheinen des marcinischen Evangeliums [1]) auch dem Hebräischen des Matthäus jene Uebersetzung ins Griechische zu Theil ward, die nun unser canonisches Matthäus-Evangelium bildet, wobei der uns unbekannte Uebersetzer einestheils (Kleinigkeiten abgerechnet) genau an sein hebräisches Original sich anschloß [2]), anderntheils aber zugleich

[1]) Noch vor Abfassung des Lukas-Evangeliums, der des Matthäus griechischen Text schon benutzt, wovon die Beweisführung im zweiten Abschnitte meiner vollständigen Abhandlung.

[2]) Nur diese Annahme, daß unser griechisches Matthäus-Evangelium wesentlich und durchgängig identisch sei mit dem ursprünglichen hebräischen, gibt eine sichere Basis zu Nachweisungen ihrer Wahrheit aus innern formellen wie materiellen Momenten. Wofern man hievon abgeht, läßt sich

auch den griechischen Text des marcinischen Evangeliums berücksichtigte, derweise, daß er ihn (mit einiger Freiheit) gleichsam adoptirte, wo es immer das hebräische Original gestattete, besonders wo dieß letztere schon im marcinischen Evangelium getreu übersetzt sich fand, und wofern nicht Idiotismen, ungewöhnliche Originalitäten oder Incorrectheiten des Marcus den Uebersetzer, einen ziemlich gewandten Griechen, zur Wahl anderer Wendungen und Ausdrucke nöthigten. Man sieht, diese Annahme oder Hypothese ist in ihrem Wesen eine vermittelnde, oder vielmehr blos das Verhältniß des Matthäus und Marcus (abgesehen von Lukas) betrachtet, eine vereinigende, indem sie sowohl dem, was von den Vertheidigern der Priorität des Matthäus-Evangeliums, als auch dem, was von den Vertheidigern der Ursprünglichkeit des marcinischen Haltbares und Gewichtiges vorgebracht worden ist, oder vorgebracht werden kann, zumeist Anerkenntniß gewährt und somit beiderseitige Gründe zu ihrer eigenen Erweisung in Anspruch nehmen kann. Zudem schließt sie sich eben ganz enge an die historischen Ueberlieferungen vom Ursprunge der Evangelien an, bestimmt schon zum voraus jedes dem besondern Charakter der beiden Evangelien Angemessenes und löst't, wie diese Abhandlung es zeigen

---

aus einer Vergleichung des Matthäus und Marcus schon gar nichts mehr, wenigstens mit Ueberweisungskraft, folgern, weil man dann jedenfalls nur eine Basis mehr hat, auf welcher Alles (das Einzelne nemlich) angestritten, aber Nichts mit Bestimmtheit festgesetzt werden kann. — An diesem Fehler litt eben die Seiler'sche Conjectur, indem sie den Satz aufstellte, daß das syro-chaldäische Matthäus-Evangelium von seiner Gestalt, in der es dem Marcus vorlag, durch Zusätze und Umänderungen bis zu dem Zeitpuncte, wo es die jetzige griechische Uebersetzung erhielt, (die doch auch nach Seiler dem Lukas vorausging!), bedeutend verändert worden sei. Er wollte damit stattfindende Divergenzen und Weglassungen erklärlicher machen, aber was nun späterer Zusatz (etwa gar aus Marcus selber hineingeflossen!), was ursprünglich sei, und wie das Ursprüngliche jenem matthäischen Ur-Evangelium enthalten gewesen, darüber läßt sich nun bei solcher Annahme ohne Ende streiten, weil Alles nur vom subjectiven Meinen und Belieben abhängt.

wird, gar viele [1]) räthselhaften Erscheinungen in der Harmonie oder Divergenz der beiden ersten Synoptiker auf eine ganz natürliche Weise dem Verständnisse.

Nach dieser vorläufigen Erörterung meines Standpunctes bezeichne ich denn nun also als das Ziel dieses gegenwärtigen Aufsatzes, (in seinem ganzen ersten Abschnitte): die Nachweisung von der Wahrheit (Wirklichkeit und Nothwendigkeit) des in der genannten Hypothese festgestellten Verhältnisses [2]), eine Nachweisung, die aber blos die inneren Gründe beschlägt, solche nemlich, die im Bereiche eines vergleichenden Untersuchens des Textes und Inhaltes beider Evangelien selber, also in der Synopsis derselben liegen, oder auch aus dem Verhältniß citirter Stellen zu den alt-testamentlichen Schriften, denen sie entnommen sind, sich ergeben. — Es macht darum eben diese Arbeit, auch in ihrer vollständigen Durchführung (wovon das Dargelegte blos vorläufiges Fragment ist), nicht auf erschöpfende Beweisführung Anspruch, sondern will nur als Beitrag zur nähern Determinirung des Verhältnisses der synoptischen Evangelien gelten. Auch die Beweisführung kann der Natur der Sache gemäß keine solche sein, daß jeglichem Beweise einzeln für sich eine absolute Nöthigung innewohnte. Die Kraft der einzelnen Beweise oder Belege wird vielmehr besonders in der Natürlichkeit und einleuchtenden Erklärbarkeit der fraglichen Daten liegen, die ihnen in der vorgelegten Hypothese zukömmt; wo-

---

[1]) Natürlich wird immerhin noch manches Räthselhafte bleiben; denn alle Falten und Schwierigkeiten zu lösen wird wohl keiner Forschung je gelingen.

[2]) Auch die Hauptgrundlage desselben, der Anschluß des Einen an die schriftliche Arbeit des Andern, die Benützungs-Hypothese, wird ihre Erweisung hiebei zugleich finden; eben so die behauptete Identität des hebräischen und griechischen Matthäus-Evangeliums. In ersterer Hinsicht wird besonders die Unzulänglichkeit der bloßen Tradition zur Erklärung einzelner Consonanzen je an betreffenden Stellen in meiner größern Schrift vollkommen erwiesen werden. In diesem Probe-Fragment habe ich aber der Kürze wegen blos einige Andeutungen mir erlaubt, und überall mehr einen positiven als einen polemischen Standpunct eingehalten.

bei um so mehr für selbe erwiesen wird, als die gegentheiligen Hypothesen die Sache je gar nicht oder nur schief zu erfassen vermögen, oder zu Absurditäten führen. Dieß aber eben wird schon manchem einzelnen Beweise ein moralisch nöthigendes Gewicht verleihen; jedoch die zwingendste Ueberzeugungsgewalt wird auf der Menge der Belege beruhen, sofern ja beinahe jeder Vers jeden Capitels, wo Parallelismus stattfindet, sich als Beleg für unsere Hypothese benutzen läßt, und auf der Ueberschau des ganzen Verhältnisses nach gewonnener Einsicht in die einzelnen Belege. Eben darum bitte ich auch den geneigten Leser, allfällige Einwendungen gegen einzelne Erklärungen und Verhältnißbestimmungen bei sich noch zu suspendiren, bis das Ganze (wenn auch nur dieses Fragmentes) vor seinem Blicke steht. Ich vertraue, daß Manches, was anfangs beim cursorischen Durchlesen in seiner Einzelheit blos einige Probabilität zu besitzen schien, dann selbst bis zur Evidenz erwiesen sich zeigen wird. Uebrigens habe ich anch Sorge getragen, blos subjective Willkürlichkeiten und vage Spitzfindereien, wie deren mancher Kritiker in diesem Fach sich schon bedient hat, zu vermeiden.

Die Beweisführung für das in meiner Hypothese aufgestellte, im eigenthümlichen Sinne „gegenseitige" Abhängigkeitsverhältniß des Matthäus und Marcus (auf Grundlage von des Erstern hebräischen Urschrift) werde ich nun in folgender Ordnung leisten:

§. I. wird die Gründe vorführen, die, noch abgesehen von der Ursprache des Matthäus-Evangeliums (wofern nicht die Erörterung auf selbe Rücksicht nehmen muß), die Priorität desselben vor dem Marcus-Evangelium und des letztern Abhängigkeit vom matthäischen darzuthun geeignet sind;

§. II. wird dann die Belege liefern, welche dafür zeugen, daß dennoch der griechische Text des Matthäus-Evangeliums nicht der frühere, sondern der spätere sei als der Text des Marcus; Belege, die also das marcinische Evangelium als das erste griechisch verfaßte vindiciren, und folglich mit Rücksicht auf §. I. an sich schon zur Annahme nöthigen, daß das Matthäus Evangelium in einer andern als der griechischen Sprache,

in der hebräischen also gemäß der Tradition, dem Marcus vorgelegen sei.

Diesen beiden §§. wird in meiner bald zu veröffentlichenden Schrift ein §. III. noch folgen, in welchem aus dem Texte sowohl des Matthäus- als des Marcus Evangeliums und ihrem gegenseitigen Verhältnisse jene Momente noch besonders hervorgehoben werden, welche in directer Weise für eine hebräische (aramäische [1]) Urschrift des Matthäus sprechen, an welche sowohl der Verfasser des griechischen Matthäus-Evangeliums als Uebersetzer, als auch Marcus als freier (aber immerhin abhängiger) Ueberarbeiter desselben sich anschlossen. — Die Schranken eines bloßen Probefragmentes in dieser Zeitschrift nöthigen mich jedoch hier zur Weglassung dieses §. III [2]), was ich um so eher thun darf, als im Allgemeinen und mittelbar sein Resultat schon durch §. I. und II. erwiesen wird, und als immerhin selbst dieser ganze Haupttheil erst mit und durch den zweiten vervollständigt wird, wo das Verhältniß des Lukas zu Beiden, insbesonders zu Marcus als ein nachheriges festgesetzt werden soll. Doch eben dieß dann in späterer Veröffentlichung. Für die gegenwärtig nun zu behandelnden beiden §§. soll uns Marcus zum Führer dienen, dessen Capitel I. v. 1—20. im Matthäus-Evangelium die Cap. III. und IV. v. 1—22. umfaßt.

Anmerkung. Ich habe mir übrigens hie und da auch noch andere Notizen beizusetzen erlaubt, die nicht gerade zum Thema gehören, deren Mittheilung ich aber nicht für unnütz hielt.

---

[1]) Mit dem Ausdrucke: „syro-chaldäisch" kann ich mich nicht ganz befreunden, sondern ziehe den Ausdruck „hebräisch" im Allgemeinen vor. Das Nähere davon jedoch gehört den §§. III. an.

[2]) So viel als zum Verständnisse nöthig, werden andeutungsweise auch aus §. III. mehrere Momente Berührung finden, sowie ich überhaupt die Scheidung nicht strenge eingehalten habe, wo sie immer für die Klarheit und Kraft der Beweisführung minder förderlich war, als die Behandlung an Einem Ort mitsammen. Auf das Lukas-Evangelium habe ich nur an wenigen Stellen kurze, jedenfalls nur andeutende Hinweisungen mir erlaubt.

§. 1.

Gründe für die Priorität des Matthäus-Evangeliums vor dem Marcus-Evangelium.

Marcus Cap. 1 [1]).

V. 2. (Mtth. 3, 3. 11, 10.).

Die offenbar richtige Lesart im Texte des Marcus: ἐν Ησαΐα τῳ προφητῃ zeigt, daß Marcus zuerst nur, mit Matthäus die Stelle des Isaias 40, 8: Φωνη βοωντος κτλ. anführen wollte, und des Malachias Worte (denn aus Mal. 3, 1. ist das Citat: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω κτλ. und nicht aus Isaias) erst später nachtrug, gleichsam einschaltete, nachdem er dem Anfange seines Evangeliums schon die fixe Form gegeben hatte. Vielleicht war diese Stelle (aus Malachias) von Marcus auch zuerst, ohne Angabe des Propheten, dem sie angehört, nur an den Rand seiner Handschriftrolle gesetzt worden, mit einem Zeichen etwa versehen, daß sie, wie des Isaias Stelle, ebenfalls hieher Bezug habe, und ist dann von den ersten Abschreibern schon, welche dieß autographe Manuscript des Marcus vervielfältigten, in den Text selber eingetragen worden, wodurch dann eben wieder andere Abschreiber veranlaßt wurden, auch die Worte: ἐν Ἡσαΐα τῳ προφητῃ umzuändern und beiden Citaten anzupassen mit: ἐν τοις προφηταις, oder auch das Citat aus Malachias hinter dem aus Isaias zu setzen. — Das sind also spätere

---

1) Warum Marcus wohl, wenn er das Matthäus-Evangelium, gleichviel in welcher Sprache, schon vor sich gehabt und berücksichtigte, die Jugendgeschichte Jesu oder die zwei ersten Cap. jenes Evangeliums so gänzlich überging? — Nicht deswegen, als ob etwa dieser Abschnitt dem Matthäus-Evangelium damals noch fehlte, wie schon oft geurtheilt worden; sieh unsern Erweis des Gegentheils in der Anmerkung zu v. 9. Der Grund liegt einzig im besondern Zwecke des Marcus, der blos das öffentliche, messianische Wirken und Leben Jesu dem Leser vorführen will, was schon deutlich genug die marcinische Ueberschrift selber v. 1. zu erkennen gibt: Ἀρχη του εὐαγγελιου — „Anfang der Heilsbotschaft" — der messianischen Lehre und Erlösung.

Correcturen; mit kritischer Sicherheit muß gesetzt werden: ἐν Ησαϊα τῳ προφητῃ, unmittelbar darauf das Citat aus Malachias: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω κτλ. und erst dann die Weissagung aus Isaias: Φωνη βοωντος κτλ., und es ist somit die Stelle aus Malachias sichtlich eine Einschaltung, die Marcus selber nachträglich bei Abfassung seines Evangeliums machte [1]).

Nun aber wenn dieß, so läßt sich nach einem annehmbaren Grunde forschen, warum Marcus zuerst zur Hersetzung blos des Citates aus Isaias veranlaßt wurde, nachher dann aber zur Einschaltung auch des Citates aus Malachias.

Ein solcher Grund bietet sich gleichsam mit einer natürlichen Ueberzeugungsgewalt dar, sobald wir uns den Marcus in Abfassung seines Evangeliums als abhängig von dem ihm schon vorliegenden Matthäus-Evangelium denken. — Indem Matthäus, nach einigen Nachrichten über die Jugendgeschichte Jesu, auf dessen öffentliches Auftreten und Wirken übergehen will, leitet er dasselbe mit dem Auftreten und vorbereitenden Wirken des Täufers Johannes ein und erweiset dieß letztere durch Berufung auf Isaias 40, 3. als ein factisches Moment, das mit dem zu realisirenden Erlösungsplane Gottes in wesentlichem Zusammenhange stand, das somit auch, als in Johannes erfüllt, für die Messianität Jesu zeugt. Marcus, der mit Aufführung dieses auf das Evangelium einleitenden Factums (ἀρχη του εὐαγγελιου), dem Auftreten und Wirken des Täufers, die historische Darstellung seines Evangeliums beginnt, nimmt nun jene in Matthäus ihm dargebotene Weissagung Isaias 40, 3. passend als Proömium [2]) gleich-

---

[1]) Dieß auch das Urtheil von Grießbach und Eichhorn. Auch **Dr.** Fr. J. Schwarz S. 283. seiner oben genannten Preisschrift findet eine „Einschaltung" an dieser Stelle und schließt hieraus auf Abhängigkeit des Marcus von Matthäus, wobei er auf Paulus theologisch-exegetische Conservat. S. 78. verweist, was ich nicht nachgelesen habe.

[2]) Man beachte, wie es unserer Erklärung gemäß nicht ohne Grund ist, daß bei Matthäus die Weissagung mehr auf die Person des Johannes (*Οὑτος γαρ ἐστιν ὁ ῥηθεις*), bei Marcus mehr auf das Erscheinen und Wirken des Johannes sich bezieht (*ὡς γεγραπται.... ἐγενετο Ἰωαννης βαπτιζων... καὶ κηρυσσων*).

sam (Ὡς γεγραπται ist als Vordersatz wohl, wenigstens dem Sinne nach, mit v. 4. zu verbinden, sieh §. II. zu v. 1.) in sein Evangelium über. Dies das Eine. — Nun aber in weiterer Fortsetzung seines Evangeliums, bei der er das im Matthäus-Evangelium ihm Dargebotene fortwährend berücksichtigt, findet er Matth. 11, 10. auch wieder eine weissagende Stelle citirt, eben die malachische: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω κτλ. (gleichviel für jetzt in welcher Sprache), und zwar dort von Jesus selbst auf Johannes und dessen Verhältniß zu Jesu — als Vorläufer des Messias — bezogen. Marcus übergeht das Factische, das Matthäus vom Anfange des 11. Capitels an referirt, wie er auch sonst gar Vieles, was Matthäus erzählt, in seinem Evangelium unerwähnt läßt [1]). Aber die angeführte Stelle aus Malachias hat doch in seinen Augen eine Bedeutsamkeit, die ihre gänzliche Weglassung ihm so zu sagen verunmöglicht. Es will also Marcus doch wenigstens dies Citat, das auf Johannes und seinen Beruf so passend hinweiset und das Jesu eigener Mund auf Johannes bezogen, auch in sein Evangelium aufnehmen, aber eben nur das Citat, das er darum abgerissen für sich nicht mitten in sein Evangelium hineintragen kann, sondern an irgend einer passenden Stelle, wo er (Marc.) von Johannes gehandelt, einschalten muß. Und nun, wo konnte diese Einschaltung passender geschehen, als am Beginn seines Evangeliums, wo diese Weissagung mit der des Isaias verbunden werden konnte, mit welcher ja auch ihr Inhalt ganz parallel geht? Der Ausspruch selbst, den das Citat enthält [2]), auch die Form des-

[1]) Die nöthigen Erörterungen werden je an betreffenden Stellen gegeben werden. Was das Factische bei Matth. 11, 1. ff betrifft, so hat dasselbe nicht sowohl besondere Bedeutsamkeit für sich, sondern ist bei Matth. mehr als Anlaß zu den mit v. 7. beginnenden Aussprüchen Jesu über das Verhältniß des Täufers zu ihm (Jesu), und des Verhaltens der Juden gegen Beide erwähnt. Marcus aber, wo nicht besondere Gründe vorwalten, hält sich mehr an's Historische mit Nachsetzung des Didaktischen.

[2]) Praemittebat autem Malachiae dictum (Marcus) effato Isaiae, quoniam legatus, qui loquens inducitur (Φωνη βοωντος κτλ.) prius missus esse debet. Kuinoel. Comment. ad h. l.

selben (Ἰδου!) und dazu noch der Umstand, daß eben diese Weissagung durch Jesu Mund als eine auf Johannes bezügliche (gemäß dem Factum bei Matth. 11, 1—10.) autorisirt ist, begründete eine Einschaltung dieses Citats noch vor der isaischen Stelle: Φωνη βοωντος, κτλ. während hingegen doch an den unmittelbar vorausgehenden Worten: ἐν Ησαϊα τω προφητῃ eben keine Veränderung vorgenommen ward, was um so begreiflicher, als auch bei Matthäus (11, 10.) der Prophet nicht genannt ist. Eben um dieses Umstandes willen läßt sich's auch vermuthen, daß Marcus selber es nicht näher achtete, welchem der Propheten das in Matthäus 11, 10. enthaltene Citat angehört: daß er somit die Weissagung hinter ἐν Ησαϊα τω προφητῃ einschaltete, ohne es zu merken, daß er hiedurch dem Isaias einen ihm nicht angehörenden Ausspruch zuschrieb [1]. — Diese Lösung des Knotens hat wenigstens die ungezwungene Natürlichkeit für sich, wie keine andere, und eben darum die größte Wahrscheinlichkeit.

---

[1]) Es ist dies kein Irrthum im marcinischen Evangelium, sondern blos Ungenauigkeit, wie solche bei minderer Achtsamkeit auf Unwesentliches nicht nur entschuldbar, sondern selbst etwas ganz Natürliches und Unvermeidliches ist, wo Dinge von wahrer Wichtigkeit das Hauptaugenmerk auf sich lenken. Es ist also solche Ungenauigkeit in Nebendingen der Würde der heiligen Schriften keineswegs entgegen, und widerstreitet auch dem wahren Inspirationsbegriffe nicht. — Aehnlich wie hier mit der Einschiebung des Citates verhält es sich auch oft mit der pragmatischen Einreihung von Begebenheiten. Wenn irgend eine solche bei verschiedenen Evangelisten in verschiedener Stellung, und doch in enger Verbindung anscheinend mit dem Pragmatischen bei jedem derselben vorkömmt, so ist allerdings nur bei Einem das Historisch-Richtige. Aber nicht der historische Zeitpunct ist zumeist das Wichtige, das wahrhaft Bedeutsame, sondern das Factum selbst, von dem gar oft die Evangelisten selber genau den wahren Zeitpunct nicht mehr wissen mochten. Sie reihen also dann solche Begebenheiten nach einem subjectiven Gutfinden ein, ohne ängstliche Rücksicht auf Chronologie (Jesu Vortrag in der nazarethanischen Synagoge bei Lukas!) und ohne sich in dieser Hinsicht selbst auch durch den Vorausgang eines andern Evangelisten binden zu lassen. Eigentliche chronologische Verstöße finden darum eben auch hier nicht statt, weil die Evangelisten keine Chronik liefern wollen.

Dieselbe steigert sich aber noch. — Das Citat aus Malachias findet sich nemlich bei beiden Evangelisten Matthäus und Marcus, in wörtlicher Uebereinstimmung, aber in ziemlich bedeutender Abweichung sowohl von dem hebräischen Texte des Malachias selber, als auch vom griechischen Texte der Septuaginta. Jener hat einfach: הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי was die LXX. genau so übersetzen: Ἰδου, ἐξαποστελλω τον ἀγγελον μου και ἐπιβλεψεται ὁδον προ προςωπου μου. Diesem Wortlaute des alten Testamentes gegenüber citiren nun Matthäus und Marcus die Stelle so: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω τον ἀγγελον μου προ προςωπου σου, ὁς κατασκευασει την ὁδον σου (ἐμπροσθεν σου). Nur letztere beiden Worte ermangeln bei Marcus einer sichern kritischen Beglaubigung.

Schon die Veränderung der ersten Worte des alttestamentlichen Citates: Ἰδου, ἐξαποστελλω in: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω ist auffallend, weil sie eben bei beiden Evangelisten gemeinschaftlich sich findet; doch könnte hier die Sache aus einer Variante im Texte der LXX. sich noch erklären lassen. Noch auffallender aber und wichtiger zugleich, und auch durch Varianten keineswegs mehr erklärlich, sind die folgenden Veränderungen, indem vorerst offenbar absichtlich eine neue angesprochene Persönlichkeit hineingeschoben sich findet, die selbst das προ προςωπου μου, welches Jehova gesprochen, nun von sich geltend macht durch Umwandlung προ προςωπου σου, welche Worte zudem jetzt gleich hinter τον ἀγγελον μου stehen. Ferner dann zeigt sich das zweite coordinirte Satzglied des Urtextes in einen Relativsatz verwandelt, indem ὁς statt και gesetzt worden, ist ἐπιβλεψεται mit κατασκευασει vertauscht, das Object ὁδον in την ὁδον σου erweitert und am Schlusse (bei Matthäus wenigstens) προ προςωπου μου zu ἐμπροσθεν σου verändert worden; — und Alles dieß, wie gesagt, mit gänzlicher Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Marcus (und auch Lukas) [1], also auch mit evidenter

[1]) Von Lukas sehen wir aber jetzt noch ab. Daß jedenfalls nicht er der Urheber dieser Veränderungen ist, kann aber schon daraus abgenommen werden,

Erweisung einer stricten Abhängigkeit des Einen vom Andern, eines Verhältnisses, das immer auf traditioneller [1]) Grundlage beruhen kann, sondern Benützung der schriftlichen Evangelien je durch den spätern Evangelisten erweist.

Welcher von Beiden ist nun aber wohl der Abhängige? Welcher der Urheber dieser Veränderungen? — Ich sage: alle Wahrscheinlichkeit, — auch ohne Rücksicht mehr auf die eingeschaltete Stellung des Citates bei Marcus, — alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Matthäus die Stelle in seinem Evangelium zuerst mit diesen bezeichneten Veränderungen (die auch in seinem hebräischen Text schon ausgedrückt sein konnten) niedergeschrieben, daß aber

---

daß seine Citate aus dem alten Testamente, die er eigen hat, genau an den Text der LXX. sich halten. Einen evidenten Beweis seiner Abhängigkeit von Matthäus oder Marcus liefert gleich auch Lukas 3, 4., wo er das Citat Isaias 40, 3. mit jenen Beiden am Schlusse abkürzt, (*αὐτου* statt *του θεου ημων* אלהינו) und dann doch den Text, wörtlich mit den LXX. übereinstimmend, fortsetzt bis Isaias 40, 6

[1]) Die Grundlage der Tradition selber ist das Gedächtniß, die Reminiscenz. Wie wenig diese Reminiscenz bei den Evangelisten selber sich sclavisch an Wortformen und bestimmte Ausdrücke band, wie formellverschieden unter sich also, auch bei Aussprüchen von Wichtigkeit, der Wortlaut der Evangelien ausgefallen wäre, hätte nicht schriftliche Vorlage ihn fixirt, mag insbesonders eine Vergleichung von Matth. 3, 11. Marc. 1, 7. Joh. 1, 27. Luk. 3, 16. und Apostelg. 13, 25. zeigen. Gerade die Apostelgeschichte hat ja den gleichen Verfasser wie das Lukas-Evangelium, und doch wie verschieden nicht derselbe Ausspruch hier und dort. Man beachte besonders, wie Lukas im Evangelium 3, 16. mit Matthäus und Marcus das Wort *ἱκανος* gemeinsam hat, während er in der Apostelgeschichte *ἀξιος* dafür setzt, weil er eben hier aus bloßer Reminiscenz den Ausspruch hersetzt. Daß er aber im Evangelium *ἱκανος* wegen Abhängigkeit vom Matthäus- oder Marcus-Evangelium setzte, erhellt noch daraus, daß er selber *ἱκανος* nie in der Bedeutung „würdig" gebraucht, wohl aber noch 7, 6. (vergl. 7, 4.) wegen Matthäus 8, 8. — Aehnlich ist das Verhältniß von Joh. 1, 23. zu Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luk. 3, 4.

Marcus einfach dann die Stelle adoptirte — gerade so, wie er sie bei Matthäus vorfand. Alle Wahrscheinlichkeit, sage ich, spricht hiefür, denn ich sehe *keinen* Grund, der den *Marcus* veranlassen konnte, jene Aenderung des Urtextes (ohne sich der *Willkür* schuldig zu machen) vorzunehmen; die Anführung des Textes, wie ihn die LXX. geben, hätte ihm den *gleichen* Dienst gethan, den ihm jetzt das Citat mit seinen Veränderungen erweist. Wohl aber läßt sich für alle jene Veränderungen *genugsame Begründung* finden, ja die *Nothwendigkeit zu selben* einsehen, wenn wir den *Zusammenhang* des Citates mit dem *Historischen* betrachten, in das es bei *Matthäus* Capitel 11. sich verflochten findet.

Hier ist es *Jesus selbst*, der sich auf die Stelle des Propheten Malachias 3, 1. als ein Zeugniß für den Täufer *Johannes* beruft zu *dem* Behufe: *dessen Vorzug über alle frühern Propheten darzulegen*. In jener alttestamentlichen Stelle ist von einem „*Boten*," einem „*Engel*" (מַלְאָךְ)[1] die Rede, *den* Jehova verheißt „*Seinem Angesichte*" (dieß heißt hier: Ihm *unmittelbar*) vorangehen zu lassen, nemlich *dann*, wann Er einst zur Erlösung seines Volkes *selber kommen werde*. (Malach. 3, 1. Isaias 35, 4.) Eben dies will nun Jesus als *in Johannes* erfüllt aufweisen oder vielmehr setzt es als in Johannes erfüllt voraus, und gründet nun *hierauf* die alle Propheten überragende Würde des Täufers. Wie kann er dieß? Offenbar nur, indem *er, Jesus, selber sich* als jenen *Jehova* erklärt und gehalten wissen will, von dem es da heißt in jenen Propheten, daß *Er selber kommen und sein Volk erlösen werde*; sich selber erklärt und gehalten wissen will als *Jehova*, in Wirklichkeit *nun gekommen*, auf daß Er die verheißene Erlösung, die

---

[1]) מַלְאָכִי ist hier mehr als „Bote" oder „Herold," das zeigt die Verbindung, in welcher ihn der Ausspruch mit dem „Angesicht Jehova's" setzt. Es ist מַלְאָכִי hier eigentlich „*Engel*" und wird angedeutet, daß der Vorläufer des Messias durch sein unmittelbares Verhältniß zu diesem gleichsam des Messias angelus faciei מַלְאַךְ־פָּנִים sei.

vollkommene Erlösung seines Volkes, ja der ganzen Menschheit sofort vollbringe. Ohne diese Annahme, diese Auffassung hätte ja die malachische Stelle nicht von weitem eine nähere Beziehung auf Johannes, und könnte noch viel weniger eine Auszeichnung desselben vor allen frühern Propheten zur Ueberzeugung bringen. Johannes hat ja nicht einmal Wunder gewirkt oder durch höhere Visionen Anspruch auf ein vorzügliches Prophetenthum sich erworben; nur das eben hat er eigen, ist seine historische Auszeichnung, daß er aufgetreten ist unmittelbar vor Jesu Erscheinen, auf Jesum vorbereitend, daß er sogar auf Jesum als **gegenwärtigen**, erschienenen Erlöser hinweisen konnte und hingewiesen hat. Dies also war auch eben im Sinne Jesu des Johannes erhabenster Vorzug, der keinem der frühern Propheten zukam, und den Jesus nun also durch Anwendung des malachischen Citates auch dem umstehenden Volke, wenn nicht erweisen (denn dazu hätte der Glaube an Jesu Messianität schon vorhanden sein müssen), so doch fühlbar, bemerkbar machen wollte [1]).

Aber eben nun, wenn Jesus selber jener Jehova ist [2]), der zum Heile Israels, ja der ganzen Welt Selber gekommen in diese Welt, zu seinem Volke; wenn es also Jesus ist, von dem es da gemeint war im prophetischen Ausspruch: „Ich will meinen Engel aussenden, und er soll vor meinem Angesichte her den Weg bereiten;" wenn die unmittelbare Stellung des Täufers Johan-

---

[1]) Es ist sichtlich der Hauptzweck der Aussprüche Jesu in Matthäus 11, 7. ff. nicht das Lob des Täufers, und auch nicht darum nahm Matthäus diese Aussprüche in sein Evangelium auf, sondern weil in ihnen Jesus seine Messianität (das Hauptaugenmerk dieses Evangeliums) selbst darweiset und erhebt.

[2]) Ohne dieß wäre die Beziehung des Citates auf Johannes schon an sich Blasphemie gewesen in Jesu Mund gegen Jehova, weil schon durch diese Beziehung das *προ προσωπου μου* (Jehova's) nur von Jesu gedacht werden kann. Jesus spricht also dies Citat aus, — mit dem entschiedensten Bewußtsein seiner Gottheit.

nes zu Jesu — als Jesu Vorläufer, seine Auszeichnung ist, die geltend gemacht werden soll. — und zwar nicht blos als factische, sondern als hier in Malachias 3, 1. geweissagte, als solche, zu der Johannes also von Anbeginn her bevorzugt, bestimmt worden von Jehova: so fordert Alles dies, daß auch **die Persönlichkeit Jesu** Ausdruck, Bezeichnung finde in dem Citate, damit es eben die rechte Auffassung erhalte; einen Ausdruck, eine Bezeichnung finde, die vom Hörer schnell und richtig erfaßt zu werden vermochte, die daher durch formelle Umänderung des Textlautes einzig zu erzielen war

Nun, wie am besten und bündigsten zugleich diese Umänderung geschehen konnte, das konnte der unendlichen Weisheit zu finden nicht schwer fallen. — In der alttestamentlichen Stelle ist nur eine doppelte Personalbeziehung enthalten, die des redenden und zugleich sendenden Jehova (in erster Personalform), und die des verheißenen Boten oder Engels als besprochener Person (in dritter Personalform). Durch die Mitbeziehung Jesu (keine willkürliche, sondern im tiefsten Wesen des prophetischen Ausspruches schon ursprünglich gegründete, aber erst jetzt — mit dem Mysterium der Gottmenschheit Jesu — gleichsam im Citat realisirte und erfaßbare), durch Mitbeziehung Jesu also als des wahren und zugleich göttlichen Messias auf des prophetischen Ausspruchs Inhalt, wird nun eine **dreifache** Personalbeziehung in selbem existent, nicht als ob eine neue Person von außen herzutrete, sondern gleichsam in Entfaltung, in Auseinanderlösung nur der bisher in Einfachheit Ersten, — in Auseinanderlösung nemlich Jehova's des Sendenden von Jehova dem Erscheinenden, dem Selber Kommenden, oder vielmehr in Jesu nun Angekommenen — eine Auseinanderlösung der Personen also bei Einheit und verharrender Einfachheit der Wesenheit (darum eben die Umänderung des μου in σου doch wieder gleichsam eine Nicht-Veränderung!) — eine Unterscheidung des Vaters und des Sohnes, (des Menschgewordenen) — doch in Setzung derselben als Einer Gottheit mitsammen. Aber es tritt für jetzt die Einheit

des Wesens mehr in den Hintergrund [1]), und die bestimmte Auffassung Jesu als besonderer göttlicher Persönlichkeit und in dieser, der gegenwärtigen, menschlich-sichtbaren, als der verheißene und erwartete Messias (Gesalbte), darum im Unterschiede von dem ewig unsichtbaren, unveränderlichen (יהוה) Jehova dem Sendenden (und Salbenden), dem Vater: diese bestimmte Auffassung tritt hier in den Vordergrund.

Dies konnte nun nicht besser geschehen, als durch die Umänderungen, die wirklich das Citat in den Evangelien an sich darweist; Umänderungen, die geradezu die Absicht verrathen, daß, was auf Jesum in seiner Stellung als Jehova-Messias Bezug hat, von den beiden andern Personalbeziehungen auch sprachlich abzutrennen, den verheißenen Vorläufer Jehova's direct zu Jesu in's Verhältniß zu setzen, und dies Verhältniß dann als das Hauptmoment der Weissagung — ohne weitläufige Deduction, jedem Hörer verständlich hervorzuheben. Es zeigt nemlich das Citat nun auch in **sprachlichem** Ausdrucke **drei** Personalformen, wobei aber der möglichst genaueste Anschluß an den alttestamentlichen Textlaut beobachtet worden. Was nemlich auf Jehova den Sendenden und zugleich die Verheißung Aussprechenden sich bezieht, steht in der ersten Personalform, wie im prophetischen Text: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω τον ἀγγελον μου (Joh. ist der Gottgesandte Joh. 1, 6.); in Hinsicht auf Johannes ist ebenfalls die dritte oder besprochene Personalform beibehalten: τον ἀγγελον ... ὁς κατασκευασει ..; — aber die Beziehung auf Jesum selber, eben das neu hervortretende Moment der Weissagung, ist nun auch durch eine neu hinzukommende Personalform, im Unterschiede von beiden andern Personalbeziehungen in der zweiten Person ausgedrückt, die um so passender ist, als sie gerade trefflich die Aufmerksamkeit des Hörers

---

[1]) Die Wesenseinheit Jesu mit Jehova tritt nicht formell hervor, aber ist eben die einzige Berechtigung zur betreffenden Anwendung und zur Umänderung des Wortlautes des Citats.

auf das punctum saliens des Citates hinlenkt, und wozu das הִנְנִי = ἰδου des Urtextes selber überdieß noch in geeigneter Weise Anlaß bot. So besteht denn also das Wichtigste der ganzen Umänderung nun darin, daß die Verheißung Jehova's an das Volk Israel formell nun ausgedrückt ist, als eine Anrede Jehova's an den Messias, an Jesum selber, an den gottmenschlichen Erlöser. — So erklärt sich nun aber auch, ohne an eine Variante im Texte der LXX. zu appelliren, warum die Evangelisten statt des: 'Ιδου, ἐξαποστελλω, das Jene bieten, 'Ιδου, ἐγω ἀποστελλω hersetzen: weil nun bei vermehrter und schärfer unterschiedener Personalbeziehung dem Angesprochenen gegenüber die redende und sendende Persönlichkeit mit Grund nachdrücklicher durch ein ἐγω [1]) hervorgehoben werden mußte.

Nachdem aber nun der Redende die Worte gesprochen: 'Ιδου, ἐγω ἀποστελλω τον ἀγγελον μου (Sieh! Ich sende meinen (Jehova's) Engel), so geht eben von jetzt an die Beziehung auf Jesum, auf den Angesprochenen, über. Vor Jesu her wird der Bote, der Engel geschickt, auf daß er ihm, vor Jesu her — dessen (Jesu) Weg bereite. Darum kommt nun Alles dies in die zweite, in die neue Personalform; es steht also προ προςωπου σου = Jesu, statt μου, wie der Prophet in Jehova's Namen gesprochen, und es wird zugleich diese Bestimmung zur nachdrücklichern Hervorhebung der Stellung des Johannes zu Jesu direct schon mit dem Ausdrucke der Sendung verbunden, während sie beim Propheten erst am ἐπιβλεψεται ὁδον angeknüpft steht. Ebenfalls in gleicher Absicht wird der „Weg" in bestimmter Weise

[1]) Im hebräischen Matthäus stand freilich nach הִנְנִי wohl nicht noch ein אָנֹכִי oder אֲנִי; die Hervorhebung des ἐγω hat vielmehr jenen Evangelisten zum Urheber, der zuerst die Stelle in's Griechische übertrug und der jedenfalls hiebei einem richtigen Gefühle folgte. In Hinsicht der Weglassung von ἐξ beim Verbum der LXX. ἐξαποστελλω, so wäre wohl der Grund im Wohlklange zu suchen, nach Vorausgang von ἐγω: wenn nicht die meisten Citate, die Matthäus und Marcus aus dem alten Testamente anführen, es erwiesen, daß die Uebersetzung zumeist frei geschah und sich oft noch viel mehr vom Texte der LXX. entfernt.

als „Jesu, des Messias Weg" bezeichnet: την οδον σου (der Prophet blos οδον), und endlich im Anschluß an den alttestamentlichen Text (וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי) — jedoch mit veränderter Personalbeziehung (wie nothwendig) auf Jesum bezogen, — mit Wiederholung von לְפָנֶיךָ das Citat geschlossen, welches לְפָנֶיךָ der griechische Uebersetzer aber des Matthäus der Eleganz wegen, um nicht das fast unmittelbar vorausgehende προ προςωπου σου nochmals setzen zu müssen, nun hier mit ἐμπροςϑεν σου gibt [1]).

Um also das bisherige Ergebniß zusammenzufassen, sage ich: nur dann hat die Veränderung, die mit der weissagenden Stelle Malachias 3, 1. in Hinsicht des Wortlautes von Matthäus und Marcus gemeinsam vorgenommen worden, einen vernünftiger Weise erklärbaren Grund, wenn diese Weissagung als Verheißung Jehova's nicht nur in bloßer Beziehung auf Johannes, sondern auch, was nicht im Urtext offen darliegt [2]), mit Beziehung auf Jesum

---

[1]) Ist die Priorität des Matthäus-Evangelium vor dem des Marcus anerkannt, so weiset gerade die in letzterm stattfindende Weglassung der beiden letztern Worte des matthäischen Citates (die weitaus überwiegende Autoritäten für sich hat), in nachdrücklicher Weise auf ein nicht-griechisches, ein hebräisches Matthäus-Evangelium hin, das einzig noch dem Marcus vorlag. Im hebräischen Texte nemlich, war eben der Ausdruck: לְפָנֶיךָ beide Male, fast unmittelbar nacheinander, der nemliche. Wie leicht mochte sich also nicht der spätere, der freie Bearbeiter dieser Vorlage an solcher Wiederholung stoßen, und einfach den wiederholten Ausdruck das zweite Mal wegschneiden! Vergleiche man nur, wie Marcus 1, 16. 19. (Matth. 4, 18. 21.) und Marcus 1, 15. (Matth. 3, 2. 17.) in Matthäus sich findende Wiederholungen unterdrückt werden, und besonders wie Citate des Matthäus (oder Redeanführungen Anderer überhaupt) in Marcus 1, 8. und 14, 27. (Matth. 3, 11. 26, 31.) in ganz ähnlicher Weise am Schlusse sich verkürzt finden. — Wäre dagegen das griechische Matthäus-Evangelium dem Marcus schon vorgelegen, und in ihm also der Ausdruck in Abwechslung, zuerst προ προςωπου σου, am Schlusse aber ἐμπροςϑεν σου, so ließe sich des letztern Weglassung von Seite des Marcus wenigstens durch keinen besondern Grund erklärlich machen.

[2]) Erst die Enthüllung des Trinitätsgeheimnisses, die der vollendeten, persönlichen Offenbarung Gottes in Christo vorbehalten war, konnte die

und dessen Stellung zu Johannes aufgefaßt ist, und gerade diese Beziehung in den Vordergrund treten soll. Nun aber hat eben Matthäus, der das Citat dieser Weissagung in historischem Zusammenhange mit dem Factum Matthäus 11, 1. ff. vorbringt, und als zu dem besondern Zweck von Jesu selber ausgesprochen, des Täufers Prophetenthum in seiner Auszeichnung zu zeigen, hierin einzig eine objective Berechtigung sowohl für die Mitbeziehung der Worte des Propheten auf Jesum, als auch um deßwillen für die sprachlich-formelle Umänderung des Citates, die also ihre Quelle nicht sowohl im Evangelisten, als eben vielmehr in Jesu selber hat. Bei Marcus hingegen, wenn seinem Evangelium nicht das des Matthäus schon vorgelegen, fände sich keine Berechtigung, kein wahrhaft erklärendes Motiv irgend einer dieser Veränderungen und sowohl diese, als auch selber die besondere Beziehung der Stelle (wie sie ihm dann nur in jener Fassung bei Malach. 3, 1. vorlag), auf Johannes eigens als Vorläufer Jesu, müßten als ziemliche Willkür erscheinen; denn nach alttestamentlicher Ausdrucksweise kann von fast allen Propheten in gewisser Hinsicht gesagt werden, daß sie gesandt waren „vor dem Angesichte Jehova's her" und „Ihm Weg zu bereiten," als die Vorverkündiger und Anbahner nemlich besonderer providentieller Einschreitungen und Manifestationen der Gottheit. — Matthäus stellt sich also hiedurch wohl unstreitig als der frühere Evangelist dar, den Marcus erst folgt, von dem Marcus abhängt.

Als Bestärkung mag schließlich noch die doppelte Bemerkung beigefügt werden: die eine, daß in Matthäus vielfach, auch schon in den beiden ersten Capp., alttestamentliche Citate mit ähnlicher Freiheit behandelt sich finden, worunter besonders Matthäus 2, 6. [1])

Identität Jehova's des Sendenden und Jehova's des Erscheinenden (Jehova-Adonai und Jehova-Messias), in die Unterschiedenheit zweier Persönlichkeiten auseinander lösen. Ahnungen aber hierüber waren den einsichtigern Rabbinen schon vor Jesu Zeit nicht mehr fremde.

[1]) Matthäus gibt nemlich die Citation der versammelten Hohenpriester und Schriftgelehrten historisch getreu oder wenigstens wie er sie in ihrer Antwort ausgedrückt dachte. Wohl eben so historisch getreu ist das

das Citat aus Michas 5, 2. ebenfalls auf objectiver, factischer Basis verändert worden, die andere aber, daß überhaupt Marcus mit einiger Ausnahme von 15, 28. [1]) (ein ganz kurzes Gedächtnißcitat!) nirgends sonst selbstständig eine Weissagung aus dem alten Testamente anführt, und auf Thatsachen des Evangeliums bezieht, sondern gleichsam nur eine sparsame Lese jener Citationen bietet, die sich so reichlich bei Matthäus finden. Letzteres gewiß schon an sich ein gewichtiger Hinweis auf die Posteriorität des Marcus!

* * *

Um in diesem Abschnitte nicht mehr bei folgenden §§. auf diese etwas lange gewordene Erörterung zurückweisen und etwa Manches wiederholen zu müssen, will ich die nach dieser Stelle beizufügenden einzelnen Bemerkungen in Hinsicht des Textlautes gleich hier anreihen und man wird sehen, daß auch die verschiedensten Einzelheiten nicht nur Licht finden in unserer Hypothese, sondern selbst zu ihrer Annahme hindrängen.

1) Was zunächst das κατασκευασει betrifft, statt dessen die

Citat in Jesu Mund Matthäus 26, 31. — Uebrigens wirft unsere Hypothese von einer ganz getreuen Uebersetzung des hebräischen Matthäus, die unser griechisches Matthäus-Evangelium sein soll, auch ein erläuterndes und schönes Licht auf mehrere Citationen, in Hinsicht welcher in den Commentaren und kritischen Einleitungsschriften noch großes Dunkel herrscht. So sagt zur Stelle Matthäus 2, 18 (Citat aus Jer. 31,5.) de Wette: das Citat sei „weder nach den LXX., noch nach dem Hebräischen treu angeführt," und dann: „die Worte seien aus den LXX., die Construction aber nach dem Grundtext." — Ganz richtig. Aber warum so? Weil der griechische Uebersetzer des hebräischen Matthäus es sich zur Regel gemacht, sein hebräisches Original treu wiederzugeben, selbst wo dieses in den Citationen vom alttestamentlichen Texte abweicht. Dagegen berücksichtigt er, wo er nicht an Marcus schon einen Führer hat, doch auch, wenigstens zuweilen, die LXX., um sich der in dieser angesehenen Uebersetzung enthaltenen griechischen Ausdrücke zu bedienen.

[1]) Das marcinische Citat an dieser Stelle aus Isaias 53, 12. ist von bedeutenden Kritikern als unecht erklärt worden, und Tischendorf selber hat es aus dem Texte verwiesen. Ich werde im II. Abschnitte die Authentie dieser Stelle zu erweisen suchen.

LXX. ἐπιβλεψεται haben, so beruht vielleicht jener Ausdruck eben blos auf freier, von den LXX. unabhängiger Uebersetzung des hebräischen Urtextes. Hält man aber eine absichtliche Umtauschung der Worte für wahrscheinlicher, so läßt sich vor Allem auf Jesu eigenen Ausspruch zurückgehen, in welchem statt des פִּנָּה aus Einfluß des aramäischen Volksdialectes etwa ein anderer Ausdruck gewählt sein konnte, (wie Matth. 27, 46: שְׁבַקְתַּנִי statt עֲזַבְתָּנִי aus Ps. 22 (hebr.), 2.) Uebrigens ist auch in dem bei Marcus unmittelbar folgenden Citat aus Jsaias 40, 3: Ἑτοιμασατε την ὁδον Κυριου im Hebräischen dasselbe Wort (פַּנּוּ), welches eben in Malachias 3, 1. von den LXX. mit ἐπιβλεψεσθαι ist gegeben worden; und gerade mit hoher Wahrscheinlichkeit veranlaßte den Marcus eben der Umstand, daß er das malachische Citat mit dem isaischen unmittelbar verknüpft, zum Gebrauche des mit ἑτοιμαν sinnverwandtern κατασκευαζειν. Also dies würde für Marcus als ersten griechischen Evangelisten sprechen, von welchem der griechische Matthäus abhängig ist. — Oder es hat die Aenderung darin ihren Grund, daß jener Evangelist, der zuerst von Beiden (den Verfasser des griechischen Matthäus-Evangelium als Evangelisten gerechnet) griechisch schrieb, den Ausdruck κατασκευασει deßwegen für den andern setzte, weil er denselben für deutlicher, populärer in Hinsicht seiner Leser hielt als ἐπιβλεψεται, das hier eigentlich den Sinn von „Recognosciren" hat, und auf orientalische Hofsitte anspielt. Auch dies spräche wieder stark für Marcus als ersten griechischen Evangelisten, von dem der griechische Matthäus den Ausdruck entlehnte: weil eben Jener, Marcus, für Nicht-Orientalen, für Römer schrieb, während das Matthäus-Evangelium (was besonders denen entgegengehalten werden kann, die eine ursprünglich griechische Abfassung desselben behaupten), ja gerade im Orient und für Orientalen geschrieben ward, wo das ἐπιβλεψεται wohl verstanden worden wäre.

2) Die Veränderung des και in ὁς paßt trefflich zum Zwecke des Citats bei Matthäus 11, 10., weil die Relativpartikel das „Wegbereiten vor dem Messias her" viel enger, und nachdrücklicher

an die Person des ἀγγελος (Johannes) anknüpft und als dessen Aufgabe hervorhebt, als das in den LXX. gesetzte και. Eben darum stand wohl das Relativum schon im aramäischen Urtext des Matthäus um so glaublicher noch, als diese Sprache die Relativverbindungen mit דְ oder שֶׁ auch sonst liebt; und so kann also nicht eingewendet werden, daß der Umtausch von και in ὁς dem marcinischen Sprachcharakter wenig entspreche.

3) Endlich wenn kein hebräischer Text des Matthäus-Evangeliums dem griechischen Matthäus vorgelegen wäre, was hätte diesen wohl bewegen können, noch ein ἐμπροςθεν σου an's Ende nach so eben vorangegangenen προ προςωπου σου zu setzen? Nicht Marcus, in welchem jene beiden Schlußworte ja fehlen; auch nicht die LXX., nach deren Text er wieder προ προςωπου σου in Wiederholung hätte setzen müssen; und wohl auch nicht der hebräische Grundtext des Malachias, da in selbem לְפָנָי nur Einmal steht, also eher bloße Versetzung, wie die Sache nun bei Marcus sich ausnimmt, begreiflich wäre. Der griechische Matthäus konnte also wohl zur Hersetzung von ἐμπροςθεν σου am Schlusse nur dadurch bewogen werden, daß er sich eben an ein Original halten mußte, welches er nicht zu ändern, sondern zu übersetzen hatte und welches ihm eben, nachdem er aus Marcus die Uebersetzung adoptirt hatte, so weit sie dort reichte, noch ein לְפָנֶיךָ am Schlusse zu übersetzen darbot. — So stellt sich also auch ein hebräisches Matthäus-Evangelium, und der Vorgang des marcinischen Textes vor dem griechisch-matthäischen zugleich mit der Abhängigkeit des Marcus vom Matthäus-Evangelium aus dieser Stelle ziemlich deutlich der; unsere Hypothese hat schon in diesem einzigen Verse allseitig bedeutende Stütze und Erweise bekommen.

V. 4. (Matth. 3, 1. 2).

Matthäus:	Marcus:
1. Ἐν δε ταις ἡμεραις ἐκειναις παραγινεται	4. (Ὡς γεγραπται . . .), ἐγενετο
Ἰωαννης ὁ βαπτιστης κηρυσσων ἐν τη ἐρημῳ της Ἰουδαιας,	Ἰωαννης βαπτιζων ἐν τη ἐρημῳ και κηρυσσων
2. και λεγων· Μετανοειτε! ἠγγικε γαρ ἡ βασιλεια των οὐρανων.	βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων.

Nicht sowohl um geradezu eine Abhängigkeit des Marcus von Matthäus zu erweisen, als vielmehr nur, um gleich anfangs an einem deutlichen Beispiele zu zeigen, wie die sogenannte Benützungshypothese keineswegs, wie oft behauptet worden, unnatürlich oder der Evangelisten unwürdig ist, soll diese Stelle uns zu einigen Erörterungen Anlaß bieten, — Erörterungen auf dem Standpuncte unserer Hypothese, und es wird sich zeigen, daß sowohl jene als diese Annahme, und nur sie, das gegenseitige Verhältniß der beiden Parallelstellen in ein klares Licht zu setzen geeignet sind.

Mit ἐν δε ταις ἡμεραις ἐκειναις schließt Matthäus das, was er nun erzählen will, nur enger als fortlaufendes Thema seiner Geschichtserzählung an den Schluß von Cap. 2. an, daher Marcus diese Worte mit Recht in seinem Evangelium wegläßt, um so mehr, als er einerseits in v. 1: Ἀρχη του εὐ γγελιου κτλ. gleichsam auch eine Zeitangabe hat, die bezeichnend genug ist, und anderseits zwischen v. 4. und den in v. 2. und 3. vorangehenden Weissagungen eine solche Verbindung besteht, daß durch diese Weissagungen das Auftreten Johannes des Täufers so zu sagen als ein innerlich nothwendiges Factum dargestellt wird; es würde also die Beisetzung von ἐν ταις ἡμεραις ἐκειναις diese innere Begründung nur schwächen und das Factum wieder mehr in den pragmatischen Lauf der Ereignisse hineinversetzen.

Ueber die Differenz von παραγινεται und ἐγενετο mag hier vorläufig bemerkt werden, daß einmal Beides verschiedene Uebersetzung eines hebräischen Urtextes zu sein scheint (worüber in §. III.) und dann daß das ἐγενετο des Marcus als der simplere Ausdruck wohl auch der frühere war. Das Präsens des παραγινεται findet in §. II. Erörterung, die fernere Differenz von ὁ βαπτιστης (Matth.) und βαπτιζων και. (Marcus) in §. III., worin auch Aufhellung wird gegeben werden über den Matthäischen Ausdruck: ἡ βασιλεια των οὐρανων und dessen Nichtgebrauch in allen übrigen neutestamentlichen Schriften.

Aber noch sind drei Divergenzen zu betrachten:

Die erste besteht darin, das Matthäus ἐν τῃ ἐρημῳ mit

κηρυσσων verbindet, während Marcus mit βαπτιζων. Jenes legt sich wohl unstreitig als das Ursprünglichere dar durch die unmittelbar nachfolgende Stelle Jsaias 40, 3.: Φωνη βοωντος ἐν τῃ ἐρημῳ, was um so klarer wird, wenn wir uns diese Verbindung in hebräischem Texte vor Augen stellen. In selbem nemlich waren die beiden Ausdrücke κηρυσσων und βοωντος einander völlig gleich; erzählend schrieb Matthäus ungefähr: וַיְהִי . . . . יוֹחָנָן טֹבֵל [1] וְקוֹרֵא בַּמִּדְבַּר יְהוּדָה, in der Weissagung aber wird nun „die Stimme" aufgeführt, ebenfalls als קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר. Marcus hat diesen Parallelismus nicht beachtet, weil er sein Augenmerk blos auf das Weissagungsmoment der Stelle als solches richtete, was aus dem Umstand noch besonders erhellt, daß er eben noch eine Weissagung beifügte, ja selbst noch dazwischen schob.

Ferner schreibt Matthäus, daß „Johannes der Täufer predigend auftrat" ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας, während Marcus sich mit der Angabe begnügt: ἐν τῃ ἐρημῳ. Der Grund des beiderseitigen Verfahrens ist aber klar. Matthäus hat so eben am Schlusse des 2. Cap. davon geredet, daß die Aeltern Jesu nach Galiläa sich gewendet und dort in Nazareth ihre Wohnung aufgeschlagen. Er muß also die Leser nunmehr aufmerksam machen, daß sie für die folgende Darstellung der johanneischen Wirksamkeit sich in der Oertlichkeit wieder anders zu orientiren haben, daher eben der Zusatz: Ἐν δε ταις ημ. ἐκ. παραγιν. Ἰωαννης ο βαπτ. κηρυσσων ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας, welches Judäa hier das besondere Stammgebiet Juda bezeichnet, im Gegensatz zum vorausgenannten Galiläa [2]. — Marcus hingegen, der hier mit dem Auf-

---

[1]) Daß dieß die ursprüngliche Fassung des Textes im hebräischen Matthäus-Evangelium war, die durch den griechischen Uebersetzer, der טֹבֵל zur Apposition: ὁ βαπτιστης machte, etwas verkünstelt worden, wird in §. III. nachgewiesen werden. Für κηρυσσων mochte anderwärts im hebräischen Evangelium öfters auch מַכְרִיז als Gräcismus gestanden haben. Siehe Schoettgenii hor. hebr. tom. I. pag. 13.

[2]) Hierüber eine wichtige Bemerkung unten zu v. 9. Anmerkung 2.

treten des Johannes das Evangelium als Historie erst beginnt, hat diese Specialisirung der Gegend nicht nöthig, da er bei seinen Lesern die Kenntniß wohl voraussetzen konnte, daß das im Evangelium Erzählte im „Judenlande" (Pälastina) vorgefallen, und anders denn als Name des ganzen Judenlandes hätten wohl wenige seiner (römischen) Leser die Bezeichnung της Ἰουδαιας aufgefaßt [1]). Zudem folgen ja bei Marcus unmittelbar (v. 5.) hinlängliche nähere Ortsangaben, während bei Matthäus durch einige Verse hindurch — stünde eben nicht: ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας — der Leser ganz in Unbestimmtheit schweben würde, wo und ob nicht etwa gar zu Nazareth Johannes aufgetreten sei. — So ist immerhin jegliche Divergenz begründet und leicht erklärlich — auch bei Annahme stricter Abhängigkeit, wobei zugleich immer Benützung des Matthäus-Evangeliums von Seite des Marcus durchschimmert.

Endlich ist auch noch zu beachten, daß Marcus die μετανοια gleich mit der Taufe verknüpft: κηρυσσων βαπτισμα μετανοιας und das: ἤγγικε γαρ ἡ βασ. των οὐρ. wegläßt. Beides wieder leicht erklärlich. Der Ausdruck „Bußtaufe" war in Bezug auf den johanneischen Ritus unter den Christen üblich geworden (vergl. Luk. 3, 3. Apostelg. 13, 24. 19, 4.), darum konnte Marcus, nach Kürze strebend, wohl statt mit Matthäus zu sagen: και λεγων μετανοειτε! gleich setzen: βαπτισμα μετανοιας (εἰς αφ. αμ.); um so mehr, als auch Matthäus fast mit Wiederholung 3, 11. den Täufer selber sagen läßt: Ἐγω .. βαπτιζω υμας .. εἰς μετανοιαν. In Bezug aber auf die andere Verkündigung des Johannes von der „Ankunft des Himmelreiches," so schien es dem Marcus passender, diese Verkündigung erst in den Mund Jesu zu legen v. 14., wo parallel ohnehin auch Matthäus diese gleichen Worte des Täufers wieder als Predigt Jesu vorführt 3, 17. Gewiß, hätte Matthäus erst nach Marcus geschrieben und an ihn sich gehalten, es ließe sich nicht wohl denken, daß er, Matthäus, die Verkündigung, daß das Reich Gottes angekommen

---

[1]) Sieh auch zu v. 5 unter: zweitens.

sei — eine Rede, die eben bei Marcus Jesus selber spricht, — auch schon in die Predigt des Vorläufers aufnehmen zu müssen geglaubt habe; es liegt also auch hierin immerhin ein Hinweis auf die Priorität des Matthäus-Evangeliums vor dem marcinischen.

V. 5. (Matth. 3, 5. 6.)

Matthäus:	Marcus:
6 και εβαπτιζοντο εν τω Ἰορδανη, εξομολογουμενοι τας αμαρτιας αυτων.	και εβαπτιζοντο εν τῳ Ἰορδανη ποταμῳ, εξομολογουμενοι τας αμαρτιας αυτων.

Der ganze v. 5. des Marcus weist vorerst im Verhältnisse zu Matthäus 3, 5. und 6. wieder auf eine eigentliche Abhängigkeit auf schriftlicher Grundlage hin. Man beachte nur das Temp. **Praes.** des Particips εξομολογουμενοι! Das Sündenbekenntniß fand gewiß nicht während des Untertauchens statt, sondern ging der Taufe voraus. Wie nahe lag also nicht auch der Gebrauch des Aorists: εξομολογησαμενοι! Freilich ein Unterschied ist; Letzteres bezöge sich mehr auf die Einzelnen (singuli confessi baptizabantur); was Matthäus und Marcus bieten, stellt die Handlung mehr in der Allgemeinheit dar, wie wir z. B. sagen würden: man ließ sich unter Bekenntniß seiner Sünden taufen. Aber eben, daß Beide in so subtilem Puncte (und zwar dies häufig) [1]) übereinstimmen, das kann nur bei schriftlicher Vorlage vernünftig erklärt werden [2]).

---

[1]) Man lese die Schemate durch, die in §. II. in Betreff der Uebereinstimmung und Divergenz der tempora und ihres Wechsels aufgeführt sind, besonders das Schema vom historischen Präsens bei Matthäus! Als ein dort nicht angeführtes, aber bedeutsames Beispiel, führe ich hier noch das Imperfect der Stelle Matthäus 27, 48. Marcus 15, 36: εποτιζεν αυτον zur Erwägung vor, welches Imperfect an sich hier auffallen muß, da doch die Handlung nur eine einmalige ist und ohne Dauer, — und dann erst noch die beiderseitige Uebereinstimmung hierin.

[2]) Wohl konnte das hebräische Particip (activ) Anlaß gegeben haben, welches hinsichtlich der Zeit unbestimmter ist, weil der Hebräer eben nur Ein actives Particip hat; aber auch so ist wieder eine hebräische Urschrift als vorliegend postulirt und dazu noch die Sache erst bei Einem erklärt.

Nun sehen wir aber ferner, daß Marcus den Worten, die er im ganzen Satz durchgehends mit Matthäus gemeinschaftlich hat, die Bezeichnung ποταμω noch beifügt, was seinerseits wirklich nöthig ist, weil Marcus sein Evangelium in Rom verfaßte und herausgab [1]), während Matthäus, der in Palästina selber schrieb und auch besonders die Christen dieses Landes im Auge hatte, die Kenntniß bei seinen Lesern wohl voraussetzen konnte, daß der „Jordan" der Fluß dieses Landes, nicht etwa ein See oder Teich sei. — Gibt es also nur eine Wahl zwischen der Annahme, daß Matthäus den Marcus schon vorliegend gehabt (womit dann freilich das hebräische Matthäus-Evangelium wegfiele), er aber jene Apposition ποταμω zu ἐν Ἰορδανῃ als ein Wort zuviel erachtet und deßhalb weggelassen, — oder dann, daß Marcus den Matthäus vor sich gehabt (wenn auch nur im Hebräischen), aber das Bedürfniß gefühlt habe, für seine Leser der bloßen Angabe bei Matthäus ἐν τω Ἰορδανῃ noch ποταμω beizufügen: so hat gewiß letztere Annahme mehr den Schein des Natürlichen und Angemessenen, und darum auch die Priorität des Matthäus-Evangeliums hierin schon wieder einen nicht unbedeutenden Wahrscheinlichkeitsgrund. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber noch mehr verstärkt durch das gegenseitige Verhältniß des unmittelbar vorausgegangenen Satzes in den beiden Evangelien:

Matth. *Τοτε ἐξεπορευετο προς αὐτον Ἱεροσολυμα, και πασα ἡ Ἰουδαια — —*
Marc. *Και ἐξεπορευετο προς αὐτον — — — πασα ἡ Ἰουδαια χωρα και οἱ Ἱεροσολυ-*
Matth. *και πασα ἡ περιχωρος του Ἰορδανου· και ἐβαπτιζοντο κτλ.*
Marc. *μιται παντες· — — — — — — — και ἐβαπτιζοντο κτλ.*

Hier hat wieder Marcus allein begreifbare Gründe, den Text des Matthäus zu ändern, nicht aber umgekehrt. Denn Marcus hat eben Leser, die, mit der palästinischen Topographie nicht bekannt, zumeist wohl blos die Namen „Judäa" und „Jerusalem" kennen. Nun nimmt Marcus bei seinen Umänderungen des matthäischen

---

[1]) Oder wenn man darüber mit mir streiten wollte, wenigstens nicht in Palästina, ja unbezweifelbar nicht im Orient, sondern im Occident.

Textes in dreifacher Weise Rücksicht auf diese mangelhafte Ortskenntniß seiner Leser:

Erstens, indem er die dritte Ortsbestimmung des Matthäus: και πασα η περιχ. του Ἰορδ. wegläßt. Die Beifügung dieser Angabe hat ja einzig dann Werth, wenn man weiß, daß ein ziemlicher Theil der Ufergegend (περιχωρος) des Jordans sich auf Galiäa, Peräa u. s. f. vertheilt, folglich in der Angabe: η Ἰουδαια nicht schon mit eingeschlossen ist. Marcus läßt also diese Angabe weg, weil er diese Kenntniß bei seinen Lesern nicht vorfindet, und es überhaupt genügend erachtet, ihnen zu sagen: daß die „ganze Landschaft Judäa" und die Bewohner selbst „ihrer Hauptstadt" alle zu Johannes hinausgingen. Wenn aber Matthäus von Marcus abhängig wäre, so wäre das wahrlich eine minutiöse Genauigkeit von seiner Seite gewesen, wie sie sich sonst bei ihm nicht findet, diese an sich unbedeutenden Landstriche, die als Ufergegenden des Jordans im marcinischen Ausdrucke: εν Ἰουδαια χωρα nicht enthalten waren, noch besonders hinzuzufügen.

Zweitens, indem er, Marcus, der matthäischen Angabe: η Ἰουδαια noch die Bezeichnung: χωρα beifügt, nicht etwa weil sonst die Leser „Judäa" für eine Stadt oder einzelne Ortschaft hätten nehmen können, sondern um zu verhindern, daß sie nicht „ganz Palästina" darunter verständen [1]), was römischen und griechischen Lesern des Occidents um so näher lag, als ja die Bewohner (jüdischer Religion) von ganz Palästina von ihnen mit dem allgemeinen Namen Ἰουδαιοι belegt waren, denn durch χωρα ist ein beschränkteres Gebiet, gleichwie in unserm deutschen Worte „Landschaft" schon hinlänglich bezeichnet. Durch diese Restriction des Gebietes Judäa ward nun auch der Leser des Marcus zugleich hingewiesen, daß „Galiläa," das mit v. 14. bald erwähnt wird, neben „Judäa" auch noch in „Palästina" gelegen sei.

Drittens, indem Marcus zuerst die Landschaft nennt

---

[1]) Man merke wohl, daß nur Marcus, nicht aber Matthäus diese Auffassung fürchten mußte, und um so weniger in einem hebräischen Evangelium.

und dann erst die Bezeichnung der Hauptstadt folgen läßt, wieder damit der fremde Leser sich um so eher und besser orientiren möge; denn durch des Marcus Text wird ihm deutlichst dargelegt, daß „Jerusalem" in „Judäa" liege und daß Judäa sich theile eben in die Hauptstadt „Jerusalem," und die „Landschaft (χωρα) Judäa." Gerade auch der Ausdruck: „Die Jerusalemiten" ist ganz hiezu passend, da er noch nachdrücklicher der Vorstellung wehrt, als ob Jerusalem außer Judäa könnte gelegen sein; denn indem nicht Ortsname mit Ortsname verbunden, sondern Bewohner eines Ortes mit der Benennung eines Gebietes, so wird derweise durchaus nicht mehr zweifelhaft gelassen, daß jener Ort zu diesem Gebiete und zwar als Hauptort (weil einzig specificirt), von dem das übrige Gebiet als χωρα sich unterscheidet, gehöre. — So findet also das Abhängigkeitsverhältniß des Marcus zu Matthäus auch an dieser Stelle durchweg bis auf's Einzelste eine genügende Begründung und es erhellt immer klarer, daß eben in der Harmonie wie in der Divergenz der Evangelisten Alles auf irgend einem besondern Grunde beruht, (der aber freilich für uns oft nicht mehr ergründbar sein kann).

Gerade dies ist auch in der verschiedenen Stellung leicht nachweisbar, welche beide Evangelisten der äußern Charakterisirung des Täufers angewiesen haben. Matthäus gibt diese Charakterisirung gleich mit dem Bericht vom Auftreten des Johannes, gewiß passend und für die Originalität seiner (Matth.) historischen Darstellung zeigend; Marcus verschiebt jene Angabe bis v. 6., aber gemäß seiner Darstellung nothwendig; weil er in v. 4. das Hauptgewicht auf die Taufe des Johannes gelegt hatte, mußte er das Zuströmen Aller zur Taufe (v. 5.) gleich an v. 4. anschließen. Hätte er (mit Matth.) jene Charakterisirung des Täufers zwischen v. 4. und 5. hineingeschoben, so würde er den Zusammenhang seiner Darstellung recht eigentlich durchbrochen haben.

V. 7. und 8. (Matth. 3, 11.)

Matthäus:	Marcus:
Ἐγω μεν βαπτιζω ὑμας ἐν ὑδατι εἰς μετανοιαν.	
ὁ δε ὀπισω μου ἐρχομενος	Ἐρχεται
ἰσχυροτερος μου ἐστιν	ὁ ἰσχυροτερος μου ὀπισω μου.
οὗ οὐκ εἰμι ἱκανος	οὗ οὐκ εἰμι ἱκανος
τα ὑποδηματα βαστασαι·	κυψας λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματ. αὐτου.
	Ἐγω μεν ἐβαπτισα ὑμας ἐν ὑδατι·
αὐτος ὑμας βαπτισει ἐν πνευμ. ἁγιῳ κ. πυρι.	αὐτος δε βαπτισει ὑμας ἐν πνευματι ἁγιῳ.

Offenbar ist's, daß Marcus absichtlich das Antithetische zum Contrast zusammenstellt: des Johannes Wassertaufe und Jesu Geistestaufe, wobei durch den Aorist ἐβαπτισα noch das blos Temporäre, als blos vorbereitendes Moment mit Jesu Auftreten zu Abrogirende der johanneischen Taufe schön hervorgehoben wird. Bei Matthäus dagegen ist das Antithetische auseinandergehalten, ist vermittelt durch den Zwischensatz, daß der nach Johannes Kommende an Würde und Macht diesen weit überrage. Diese Vermittlung schwächt natürlich die Antithese als oratorische Figur, aber bereitet auf naturgemäße, logische Weise das Verständniß der folgenden Aussage, des antithischen Gegengliedes zum: ἐγω μεν βαπτιζω ὑμας ἐν ὑδ. εἰς μετ. vor. Ich appellire an jedes unparteiische Gefühl zu richten, wo hier die schlichte Originalität, und wo die schon mehr künstelnde Abhängigkeit sich finde.

1. Anmerkung. Auch bei Marcus 1, 10. vergl. mit Matthäus 3, 16. erscheint das ἀναβαινων als geflissentlich von Marcus in's Particip gesetzt, um zum folgenden καταβαινον eine Art Contrastes zu bilden. Eben so ist Marcus 2, 17. Bild und Gegenbild (des leiblichen Arztes, und des geistlichen (Jesu) Beruf) frappant zusammengestellt, während Matthäus (9, 12. 13.) ein Citat in ähnlicher Weise, wie hier, vermittelnd eingeschoben enthält. Auch Marcus 7, 7. 8. findet der Contrast sich auf-

fallender ausgedrückt als bei Matthäus. Sieh noch unten zu v. 13. Note 12.

2. Anmerkung. Neuere Exegeten zeigen sich mit Vorliebe jener Erklärung zugethan (de Wette, Fritzsche, selbst A. v. Berlepsch), welche dem Ausdruck και πυρι bei Matthäus eine Beziehung auf das göttliche Richteramt Jesu gibt, in selbem also eine Metapher für „Strafe," „Zorngericht" oder gar das „ewige Feuer" selber findet. Allein offenbar falsch. Nicht, was in Matthäus im folgenden Verse steht, darf für diesen geradezu maßgebend aufgefaßt werden, sondern gegenwärtiger Ausspruch des Täufers ist zunächst aus dem eigenen innewohnenden Gedanken zu erläutern, und dieser hat auf das Richteramt Jesu noch gar keinen Bezug. Was Matthäus 3, 11. besagen soll, ist dies, daß dem Kommenden (ὁ ἐρχομενος) mehr Macht und Wirksamkeit zukomme in Hinsicht auf das, was der Täufer gegenwärtig zur Vorbereitung, zur Einleitung vollführt [1]). Er, Johannes, weckt Bußgesinnung und besiegelt sie durch das äußere Zeichen der Wassertaufe als einen Act, der nunmehr im „angekommenen" (als Futur. exact. gedacht) Reiche Gottes durch Sündevergebung [2]), volle Begnadigung wird sein Complementum erhalten, aber eben also nicht durch ihn, den Vorläufer, sondern dann durch den Kommenden, den Messias. — Wohl ist nicht (im Sinne des sprechenden Johannes), wie eine ältere Exegese geglaubt, die sacramentalische Taufe der Johanneischen hiebei gegenübergestellt und verheißen; der Sinn ist allgemeiner: es ist hier die Erlösung und Heiligung des Menschen, überhaupt durch Christi messianische

---

[1]) Eben darum steht die vorbereitende Wirksamkeit des Johannes bei Matthäus so natürlich der Erwähnung der größern Macht und Kraft Christi voraus (Ἐγω μεν βαπτ. ὑμ. ἐν ὑδ. εἰς μετ. ὁ δε ἰσχυροτερος μου ἐστι . . . αὐτος κτλ.)

[2]) Eben dies will auch Marcus sagen v. 4. durch: βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων.

Wirksamkeit von Johannes geweissagt [1]). Somit ist also das βαπτιζειν ἐν πνευμ. ἁγιῳ κ. πυρι im Anschlusse an die Metapher wohl so zu geben: „Der wird euch eintauchen (βαπτιζειν) in den lebendigen Geist der Heiligung (erfüllen mit der heiligmachenden Gnade), und in ein Feuer, das alle Sünden gleichsam [2]) verzehrt (die sanctificatio mit der justificatio verbunden). — Nun beachte man, wie dieser Auslegung gemäß auch das και πυρι bei Matthäus in eine antithetische, oder vielmehr correlative Beziehung kommt, nemlich zu εἰς μετανοιαν im ersten Satze, ganz in gleicher Weise, wie daneben ἐν πνευματι αγιω zu ἐν ὑδατι (vergl. Joh. 3, 5.); es herrscht also in Matthäus eine Art Parallelismus — und gerade diesen fühlte Marcus gar wohl, indem er — εἰς μετανοιαν beim Vordersatz dieser Rede des Täufers weglassend (da er oben v. 4. die Johannestaufe schon ein βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων genannt), — nun auch im entsprechenden Gegengliede das και πυρι wegläßt [3]). — Wie viel schwieriger (und oberflächlicher

---

[1]) Aber eben die Erlösung und Heiligung des Menschen, die hier als Christi Wirksamkeit geweissagt wird in Metapher (als eine Geistes- und Feuertaufe), wird ja wirklich auch durch eine Taufe, die sacramentalische, je dem einzelnen Menschen (zur Aufnahme in die erlöste Menschheit) vermittelt und nur durch sie; daher immerhin mittelbar und objectiv hier auf das heilige Sacrament der Taufe hingewiesen wird, und die Metapher selbst durch göttliche Inspiration als in Johannes Mund gelegt anerkannt werden muß.

[2]) Somit ist also auch in Marcus eigentlich kein Gedanke unterschlagen, er sagt nur mit andern Worten was Matthäus sagt. Das *βαπτισμα μετανοιας* Marcus 1, 4. entspricht dem *ἐγω μεν βαπτιζω ὑμας . . . εἰς μετανοιαν*, und das *εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, eben dort, dem: *αὐτος ὑμας βαπτισει ἐν . . πυρι* bei Matthäus.

[3]) Wäre in *ἐν πνευματι ἁγιω κ. πυρι* ein Gegensatz wie zwischen „Begnadigung“ und „Strafe,“ oder (nach v. Berlepsch) zwischen „ewiges Leben der Seligkeit“ und „ewiges Feuer der Hölle,“ so ließe sich wohl auch nicht begreifen, wie Lucas, der im Evangelium (3, 16.) auch *και πυρι*

in Hinsicht des ausgesprochenen Gedankens zugleich) wäre es dagegen, im Gegensatz gegen unsere Annahme von des Marcus Abhängigkeit zu erklären, wie und woher Matthäus sich bewogen fühlen konnte, dem Ausspruche des Täufers, wie er bei Marcus steht, noch ein και πυρι anzuhängen? — Also auch hier wieder ein gewichtiger Hinweis auf des Matthäus Priorität.

Aber auch noch die Verschiedenheit des Ausdruckes, mit welchem der Täufer seine „Unwürdigkeit [1]," dem „nach ihm Kommenden" gegenüber, behauptet, spricht für dies gleiche Verhältniß.

Des Marcus Quelle und Gewährsmann für vieles, wohl das meiste seinem Evangelium Eigenthümliche ist, wie die Tradition und selbst eine genauere Betrachtung dieses Evangeliums es erweiset, Petrus der Apostelfürst [2]). Dieser aber war selbst Johannes Jünger (Joh. 1, 41. 42.) vor seinem Anschluß an Jesum gewesen. Als solcher konnte Petrus den Ausdruck, dessen sich Johannes bediente, genauer wissen und angeben als Matthäus. Darum ist also gewiß die Angabe des Marcus: οὐ οὐκ εἰμι ἱκανος ... λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματων αὐτου schon an sich die beglaubigtere und wird uns in ihrer Richtigkeit durch Johannes 1, 27. Apostelg. 13, 25. (auch Luk. 3, 16.) noch vollends verbürgt. Es erscheint folglich mit höchster Wahrscheinlichkeit die Textangabe bei Marcus als Verbesserung, als Rectificirung des matthäischen Ausdruckes nach der historischen Wahrheit [3]). Hätte Matthäus

---

wie Matthäus hat, dieses doch Apostelg. 1, 5. wegläßt, wodurch offenbar nun auch jener im Evangelium angenommene Sinn des ἐν πνευμ. ἁγιῳ ein ganz anderer würde.

[1]) De Wette läßt Johannes sagen: ich bin nicht tauglich = ἱκανος. Heißt denn etwa Matthäus 8, 8: οὐκ εἰμι ἱκανος auch: Herr! ich bin nicht tauglich, daß du eingehest unter mein Dach?

[2]) Auch Dr. Schwarz in den: „neuen Untersuchungen" hält hieran fest. Ich werde in meiner vollständigen Abhandlung aus dem Geschichtsgange Marcus in diesem Cap. 1. den petrinischen Einfluß evident erweisen. Vergl. Note 2. unten zu v. 16—20.

[3]) Man kann aber auch annehmen, daß der Täufer mehrmals hievon geredet und folglich auch des matthäischen Ausdruckes neben dem bei Marcus, Lukas und Johannes enthaltenen sich bedient haben könne. Aber es gilt

dagegen den Marcus vor sich gehabt, so wäre wohl kein Grund zu denken, warum er, Matthäus, die richtigere, an sich schon auch viel bezeichnendere, des Johannes Demuth prägnanter hervorhebende Ausdrucksweise des Täufers bei Marcus — umzuändern sich bewogen gefunden hätte.

Dazu kommt noch ein doppelter Bestätigungsgrund. Bei Marcus ist von aller Verkündigung des Täufers einzig diese Rede, die auf den „nach ihm kommenden mächtigen" Erlöser hinweist, also zum Evangelium Jesu (v. 1: ἀρχη του εὐαγγελιου Ἰησου) in unmittelbaren Bezug steht, herausgehoben, während bei Matthäus die gleiche Aussage des Täufers mitten in einer längern Rede steht, und hier enge verflochten mit deren innerem (zugleich allgemeinerem) Gedankennexus selber. Auch dies deutet sichtlich auf die Priorität der matthäischen Darstellung und deren Benutzung durch Marcus. — Dazu kommt noch, daß das κυφας bei Lukas 3, 16. Apostelg. 13, 25. und Johannes 1, 27. nicht steht, also vermuthlich auch, wenigstens in dieser Verbindung, vom Täufer nicht gesprochen war. Nun gehört zwar die Beifügung solcher Umstände zur eigenthümlichen Schreibweise des Marcus, aber doch mag auch oft ein besonderer Beweggrund hiebei gewaltet haben, und wofern durch Annahme eines solchen bestimmten ein erläuterndes Licht auf die betreffende Stelle fällt, hat solche Annahme gewiß hohe Wahrscheinlichkeit für sich, mag wenigstens das Gewicht der übrigen Gründe bestärken. Nach einem subjectiven Gefühle, das aber vielleicht noch Mancher, darauf aufmerksam gemacht, mit mir theilen wird, scheint mir nemlich an gegenwärtiger Stelle Marcus zur Hersetzung dieses κυφας eben um der Vervollständigung des Matthäus willen veranlaßt worden zu sein, gleichsam als hätte Marcus bei Lösung der Angabe des Matthäus den Gedanken, oder besser: die Empfindung gehabt: (Nein!) nicht nur so sprach Johannes sich aus; nicht nur des nach ihm Kom-

immerhin, daß doch dieser letztere Ausdruck, so zu sagen, als der classische, stereotype, in der christlichen Kirche sich geltend machte, aber eben wohl dazumal noch nicht so bestimmt, als Matthäus sein Evangelium schrieb.

menden Schuhe wie ein Diener zu tragen, hielt sich Johannes für unwürdig, sondern selbst auch nur zur Erde gebückt, hingeworfen vor ihm (κυψας mehr als γονυπετων) die Schuhriemen ihm als niedrigster Sclave zu lösen. — Darum dann auch die Voraussetzung des Verbums λυσαι mit diesem Particip, während in Johannes 1, 27. und Apostelg. 13, 25 [1]). λυσαι am Ende steht; es ist solche Construction dem Affecte ganz eigen.

V. 9. (Matth. 3, 13.)

Da Matthäus schon in der Jugendgeschichte Jesu angegeben, daß derselbe bis zum öffentlichen Auftreten sich zu „Nazareth" in „Galiläa" (Matth. 2, 22. 23.) aufhielt, so genügt es ihm jetzt anzugeben, daß nun, nach des Johannes Auftreten, Jesus aus „Galiläa" an den Jordan kam, wobei der Evangelist wohl voraussetzen konnte, daß der Leser sich noch erinnern möge, Jesus habe in Galiäa zu Nazareth gewohnt. Marcus aber, der die Jugendgeschichte Jesu in sein Evangelium nicht aufgenommen, hat auch noch Nichts von „Nazareth" erwähnt, und da er doch diesen Heimathsort Jesu angeben mußte, weil er ja später auch in den Fall kommt anzugeben, daß Jesu „Nazarener [2])" beigenannt wurde (Marc. 10, 47; 14, 67; 16, 6.), so fügt er nun bei der Gelegenheit, da Matthäus, den er vor sich hat, sagt: daß Jesus „aus Galiläa an den Jordan kam," dieser allgemeinen Angabe noch die bestimmtere bei: ἀπο Ναζαρετ της Γαλιλαιας [3]), zu welcher

---

[1]) In Lukas 3, 16. steht λυσαι ebenfalls voran (doch ohne κυψας) wegen seines Anschlusses an Marcus.

[2]) Sieh die ähnliche Verbindung einer allgemeinern (durch Abhängigkeit von Matthäus veranlaßten) und einer speciellern Zeitbestimmung in diesem Cap. bei v. 32.

[3]) Ich kann nicht umhin, hier anzumerken, daß es vielleicht nicht ganz unmöglich ist, die Beziehung der Weissagung Matthäus 2, 23.: ὁτι Ναζωραιος κληθησεται, nicht sowohl auf Jesum, als vielmehr auf den Nährvater Jesu, Joseph geltend zu machen. Darauf scheint schon die grammatische Construction des ganzen Satzes hinzuweisen, in welchem Joseph das Subject ist, von Jesu aber v. 22. 23. gar keine Erwähnung geschieht. Aber überdies findet nun auch die so räthselhafte Stelle eine klare Auf-

bestimmtern Angabe hier ihm das Bedürfniß sich aufdringen mußte (ähnlich wie schon vorhin zu den Epitheta χωρα und ποταμος v. 5.) während Matthäus, hätte er den Marcus vor sich gehabt, wohl keinen besondern Grund gehabt hätte, das Ναζαρετ

---

hellung, wobei zugleich die hebräische Urschrift des Matthäus mit erwiesen wird. — 1. Moses 49, 26 heißt nemlich der Segenswunsch Jacobs über Joseph nach der Vulg.: fiant (benedictiones patrum) in capite Joseph et (= ו explicativum »quippe«) in vertice Nazaraei inter fratres suos; welch' letztern Satztheil freilich die LXX. geben durch: *και ἐπι κορυφης ὡν ἡγησατο ἀδελφων*, aber der hebräische Text (in der Vulg. wörtlich genau gegeben) wirklich ausdrückt durch: וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו. Eben dieser Segenswunsch wird Moses 33, 16. von Moses wiederholt, daher Matthäus im Plural sagen kann: *το ῥηθεν δια των προφητων*. Wenn man nun bedenkt, daß Jacob und Moses den Juden auch als Propheten galten, daß נָזִיר zwar nicht Eins ist mit נֵצֶר, von welchem Wort (mit Hieronymus) der Name der Stadt »Nazareth« als abgeleitet angenommen wird, allein daß diese Ableitung keineswegs unbezweifelbar, und zudem auch die gewöhnliche Erklärung dieses Citats auf das Wort נֵצֶר sich zu stützen für gut findet, ferners, daß ז und צ wohl fast gleichen Laut hatten (die LXX. geben Richt. 15, 3. u. a. O. *Ναζιρ*, nicht *Νασιρ*) und die Schriftzeichen י und ו häufige Verwechslung (die LXX. und auch Matthäus 15, 9. lasen wohl bei Isaias 29, 13.: וַתֹּהוּ statt וַתְּהִי) erfuhren oder gar vielleicht ursprünglich Eins waren, weßhalb also so gut נזור wie נזיר gelesen werden konnte, welch' ersteres dem syrischen Ausdruck für »Nazarethaner« נזורי oder נצורי ganz nahe kam: so mag wohl die Herbeiziehung obiger Stellen (also nach dem Hebräischen) als Weissagung auf Joseph den Nährvater Christi, von Seite des Matthäus nicht mehr befremden. Es fand nemlich Matthäus in dem Umstand, daß dieser Joseph ein »Bewohner von Nazareth,« ein נצורי wurde, ein wunderbares Eintreffen jener dem ägyptischen Joseph von seinem Vater Jacob und von Moses beigelegten Benennung נזיר. Das *κληθησεται* ist also nicht so zu urgiren, als ob Joseph diesen Beinamen müßte geführt haben, sondern zu erklären: wie der ägyptische Joseph in jenen alttestamentlichen Aussprüchen »Nasiräer« (Nazarener) genannt ist, so läßt sich nun diese Benennung auch, als damals prophetisch gegeben, dem Joseph als Bewohner von Nazareth passend beilegen. (Noch einige Erläuterungen mehr in der vollständigen Ausgabe.)

zu unterdrücken, denn wenn es auch bei Matthäus hier nicht absolut nöthig mehr ist, so wäre doch auch die wiederholte Setzung nicht auffallend gewesen. Daher wieder letztere Annahme die weit unwahrscheinlichere.

1. Anmerkung. Die übrigen, jedenfalls unbedeutenden Differenzen dieser Stelle bei Matthäus und Marcus werden in §. III. Erörterung finden. Sieh' auch alsgleich im Folgenden.

2. Anmerkung. Schon oben zu v. 4. des Marcus in Hinsicht der matthäischen Angabe (3, 1.) εν τη ερημω της Ιουδαιας, welch' letztere Bestimmung von uns als veranlaßt durch die Oertlichkeit, die in beiden letztern v. v. des 2. Cap. bei Matthäus vorkommt, nachgewiesen worden, oder auch schon zu: εν δε ταις ημεραις εκειναις ebendaselbst, als einer mit den vorausgegangenen Ereignissen pragmatisch verknüpfenden Angabe, — hätte auf etwas Wichtiges aufmerksam gemacht werden können, aber ich habe es verschoben zu thun, weil hier ein noch deutlicherer Erweis vorliegt. Da nemlich auch Matthäus, hätte er nicht in der Jugendgeschichte Jesu dessen Vaterstadt „Nazareth" schon erwähnt, wohl wie Marcus hier (Matth. 3, 13.) hätte diese Erwähnung thun müssen, so liegt hierin, daß Matthäus nur: απο της Γαλιλαιας setzt, (und eben auch ähnlich in beiden zuvor erwähnten Umständen), auch ein starker Erweis, daß die so oft angestrittenen beiden ersten Matthäus-Capp. echt und vom selben Verfasser, wie das dritte Cap., seien.

V. 9. 13. (Matth. 3, 13; 4, 1.)

Es macht sich in diesem gleichen v. 9. des 1. Cap. bei Marcus noch ein Verhältniß Beider zu einander bemerkbar, welches v. 13. ähnlich wiederkehrt; ein Verhältniß, das ebenfalls auf eine Abhängigkeit des Marcus von Matthäus in Betreff der Darstellung hinführt. Matthäus nemlich führt hier die Handlung, die geschah, zuerst in der Absicht des Handelnden oder vom Standpuncte des zu Erfüllenden uns vor und dann erst folgt das Factum, objectiv, historisch dargelegt. Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους.. προς τον Ἰωαννην, του βαπτισθηναι ὑπ' αυτου: dieß An-

gabe der Absicht; dann folgt die Erzählung, wie Johannes ihn hindern wollte, aber durch Jesu Berufung auf höhere Pflicht bewogen, die Handlung doch vollführte, v. 15. 16.: Τοτε αφιησιν αυτον· Και βαπτισθεις ὁ Ἰησους κτλ. — Marcus nun, der oft ausführlichere Erzählungen des Matthäus abkürzt, zieht hier die (so zu sagen) doppelte Angabe desselben Factums in Eine zusammen, indem er blos das Factum in seiner Objectivität hinstellt: ηλθεν Ἰησους .. και εβαπτισθη ὑπο του Ἰωαννου. Aehnlich findet sich Matthäus 4, 1.: Τοτε ὁ Ἰησους ανηχθη εις την ερημον .. πειρασθηναι ὑπο του διαβολου, dann folgt v. 2.: Και .. επεινασε. v. 3.: Και προσελθων ὁ πειραζων κτλ., woran dann die Erzählung der dreifachen Versuchung Jesu sich reihet. Marcus dagegen sagt einfach 12. und 13.: Και .. το πνευμα αυτον επβαλλει εις την ερημον. Και ἠν εν τῃ ερημῳ ... πειραζομενος ὑπο του σατανα, mit welchen Worten er, wie oben durch και εβαπτισθη als wahrer „Abbreviator" des Matthäus (jedoch nicht durchgängig!) das Ganze der Versuchungsgeschichte abthut. Gewiß kein geringes Indicium der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus!

V. 10. (Matth. 3, 16.) — Sieh oben v. 7. und 8. Anmerkung 1. und unten v. 16—20. Anmerkung 2.

V. 13. (Matth. 4, 11).

Και οἱ αγγελοι διηκονουν αυτω. Dieser Satz gehört ganz augenscheinlich zur Versuchungsgeschichte, die Matthäus erzählt, so zwar, daß man nothwendig zuerst mit derselben sich bekannt gemacht haben muß, um die wahre Bedeutung der Worte und des Factums selber in diesem Satztheil des v. 13. bei Marcus verstehen zu können.

In Hinsicht auf die Bedeutung des Factums an sich, daß Jesu in der Wüste der Dienst von Engeln zu Theil ward, so gilt nemlich, daß diese Auszeichnung nicht ohne Anlaß, ohne Grund eines Verdienstes geschah. Dies Verdienst erwarb sich Jesus [1]) nach der matthäischen Darstellung besonders

---

[1]) Man bedenke, daß die menschliche Natur in Christo hier vorzüglich in Rücksicht kommt, in sofern ja Christus hier handelt an unserer Stelle,

dadurch: daß er (um des Gehorsams willen gegen Gott und aus Liebe zu uns Menschen) einer so großen, vierzig Tage ausdauernden Enthaltsamkeit von aller leiblichen Nahrung unter fortwährendem Gebete sich unterwarf, und am Ende dann noch die lockendsten Anreizungen Satans zu gottversuchender [1]) Befriedigung seines Hungers zur Selbsterhebung vor den Menschen durch Erweis der Wundermacht und (was eben das eigentliche Ziel aller Versuchung war) zur Dienstbarkeit gegen Satan, welche ihm direct in der dritten Anforderung von Satan unter Verheißung des Besitzes aller Güter und Herrlichkeiten der Welt zugemuthet ward, mit unerschütterlicher Treue gegen Gott und bewährtester Demuth ausschlug, und dadurch aufs glorreichste den Geist der Unterwelt im Namen der ganzen zu erlösenden Menschheit besiegte. Das war die große Gegenthat für den Sündenfall der ersten Aeltern im Paradiese; wie dieser Himmel und Erde feindlich auseinander schied, so mußte also jene beide wieder einigen und die hergestellte Einheit des himmlischen und irdischen Gottesreiches (letzteres nur erst noch in Jesu selber real), auch factisch besiegeln. Darum eben das Kommen der Engel zu Jesu in der Wüste, die Auszeichnung Jesu, daß die Engel,

---

als der Repräsentant der Menschheit. Diese Repräsentation ist eben auch der bedeutungsvollste Mom nt der Taufe Jesu durch Johannes. Hier stellte sich Jesus zum ersten Male selber und solenn vor Gott dar, als der, der unsere Sünden auf sich genommen (daher Matth. 3, 15! In der Beschneidung Jesu war diese gleiche Repräsentation auch schon ausgedrückt, aber noch nicht (eigentlich) in Selbstthat, sondern mehr passiv (weil als Kind), daher nur von typischer Bedeutung); und ebenfalls durch die Stimme vom Himmel war die Repräsentation des Gottmenschen feierlich von Gott acceptirt worden. So beginnt denn eben von nun, von der Taufe an die wahre Genugthuung Jesu für uns in äußern, eigenen verdienstvollen Thaten, unter denen der moralische Sieg über die Versuchung zur Sünde die erste sein mußte.

[1]) Eben weil Jesus als Mensch versucht ward, hätte Gott durch ihn versucht werden können, wäre er überhaupt der Sünde zugänglich gewesen.

die Geister des Lichtreiches, denen er in treuem Kampf gegen Satan sich zum Genossen gemacht, (als ewiger Gottessohn ohnehin ihr Fürst und Haupt), sich ihm zum Dienste, zur Gesellschaft anschloßen, ja auf wunderbare Weise ihm auch leibliche Erquickung brachten. — Bei Marcus zeigt sich nun Nichts von solch' objectiver Begründung des Factums, indem er, blos bemerkend, daß Jesus in der Wüste von Satan versucht worden sei: πειραζομενος πο του σατανα, aber Nichts von dem mächtigen, wiederholten Andrang der Versuchung und der Festigkeit Jesu hingegen berichtend, nicht einmal erwähnt, daß Jesus den sieghaftesten Triumph über die Versuchung sich errungen, sondern, daß dies so geschehen sei, dem Leser von selbst entnehmen läßt. Ja, es bringt Marcus den Dienst der Engel gerade aus dem Zusammenhange mit der Versuchungsgeschichte heraus, indem er dazwischen noch der Erwähnung werth findet, daß „Jesus unter den Thieren der Wildniß weilte [1]."

In Hinsicht dann auf die sprachliche Bedeutung der Worte, so konnte vorerst der Leser des Marcus aus dem Imper-

[1]) Was wohl Marcus mit diesem Zusatz hervorheben wolle, ist den Exegeten noch dunkel. Jedenfalls liegt es auch in seiner Absicht, die gänzliche Lostrennung Jesu von der menschlichen Gesellschaft, vielleicht auch, wie Fritzsche meint, die Unmöglichkeit, anders woher als durch den Engel gespeist zu werden, anzudeuten; wahrscheinlicher noch will er, wie oben v. 8. einen frappanten Contrast zwischen den »wilden Thieren« und „Engeln" zur Hervorhebung von Jesu Erniederung und Hoheit zugleich darbieten. Am wahrscheinlichsten ist es mir jedoch, daß Marcus bei dieser Versuchungsgeschichte sich ihres antitypischen Charakters zur ersten Versuchung im Paradiese bewußt ist, und nun auf die in Jesu realisirte Herstellung der ursprünglichen, harmonischen Beziehungen des Menschen nach Oben (den Engeln), und nach Unten zur Natur (repräsentirt durch die Thiere, vergl. I. Mos. 2, 19.) hinweisen will. Daher: ἠν μετα των θηριων „und er weilte im Frieden mit den wilden Thieren der Wüste.» — Schon Paulus faßt ja Christum als den zweiten Adam auf, Marcus aber war ja einige Zeit des Paulus Gefährte. Sollte also ähnliche Idee an ihm befremden? Sieh auch zu v. 14. Anmerkung §. II. v. 1. Anmerkung.

fecte διηκονουν [1]) leicht die Meinung schöpfen (abgesehen nemlich von der Relation des Matthäus), als ob die Engel während des ganzen vierzigtägigen Aufenthaltes Jesu in der Wüste ihm Gesellschaft und Dienste geleistet hätten. Daß dies Factum nur das Schluß-Ereigniß der Versuchungsgeschichte ist, nur das glorreiche Resultat der besiegten Versuchungen darstellt: das erhellt ja aus Marcus nicht im geringsten, ist aber bei Matthäus durchaus offenbar, um so mehr, als im historischen Zusammenhang dieses Factums mit dem Vorausgegangenen, besonders der ersten Versuchung der Ausdruck, διηκονουν bei Matthäus eigentlich den Sinn von „Bedienung mit Speisen" bietet. — Dies ist nun eben das Zweite, was in Hinsicht auf die sprachliche Auslegung diese Stelle bietet zum Erweise einer Abhängigkeit des Marcus von Matthäus. Das διηκονουν hat bei Matthäus den speciellen Sinn: „Sie bedienten ihn mit Speise," was aus dem vorhergehenden επεινασε und der Aufforderung Satans am Jesum, sich selbst „Brod" aus „Steinen" zu schaffen, klar hervorgeht, sowie auch übrigens dieser Sinn von διακονουν allen Evangelisten geläufig ist; vergl. nur Matthäus 8, 15; Marcus 1, 31; Lukas 4, 39; Johannes 12, 2. Bei Marcus ist nun allerdings auch dieser Sinn mit διηκονουν zu verbinden; aber er hat gar keine Andeutung davon gegeben, nicht einmal ja vorher angegeben, daß Jesus fastete, daß er hungerte. Deshalb verliert jenes Verbum bei Marcus (wenn er allein für sich berücksichtigt wird) ganz den speciellen Sinn, den es bei Matthäus offenbart, und kann nur in der allgemeinen Bedeutung von „Dienen," „zu Dienste sein," vom Leser

---

[1]) Freilich scheint von diesem Verbum das Imperfectum vorwiegend im Gebrauche gewesen zu sein, denn der Aorist kommt in den Evangelium einzig an der Stelle Matthäus 20, 28. Marcus 10, 45. vor, wo offenbar der Gleichklang diese Form veranlaßte: ουκ ηλθε διακονηθηναι, αλλα διακονησαι. Aber deßwegen kann doch immerhin das Imperf. hier zu falscher Deutung veranlassen. — Gelegentlich bemerke ich noch, daß auch die angeführte Stelle ihre griechische Fassung sichtlich dem Marcus verdankt; vergl. oben zur Stelle 1, 7. die 1. Anmerkung (αναβαινων — καταβαινον.)

aufgefaßt werden, was doch eben nicht der objectiven Thatsache (wenigstens genau) entspräche. Ich glaube, es könne nicht leicht stärkere Indicien für irgend eine schriftstellerische Abhängigkeit geben, als wie sie dieser einzige Vers enthält; Indicien, die durchaus zur Annahme nöthigen, daß Marcus eben eine ihm bekannte, die ihm in Matthäus vorliegende Versuchungsgeschichte Jesu mit beliebter Participial-Construction: πειραζομενος ὑπο του σατανα in Kürze abfertigen wollte [1]) und dann dem Matthäus folgend, doch am Schlusse noch den herrlichen wunderbaren Ausgang der überwundenen Versuchung mit der Angabe (die auch bei Matthäus) και οἱ ἀγγελοι διηκονουν αὐτῳ anzuführen für gut fand.

V. 14. (Matth. 3, 12. 17.)

Des Marcus Angabe: ἠλθεν εἰς Γαλιλαιαν κηρυσσων ist (grammatisch) ungenau, sie heißt ja: „predigend (auf dem Hinwege) kehrte er nach Galiläa zurück," was doch nicht gesagt werden will; denn auch bei Marcus ist für sicher anzunehmen, daß Jesus, in Galiläa angekommen, erst seine öffentliche Lehrthätigkeit begann [2]). Aber man sieht es diesem v. des Marcus bei einer Vergleichung mit der matthäischen Darstellung gleich an, daß Marcus eben den Matthäus abbreviren will, und so verbindet er nun durch gegenwärtige Participal-Construction halt ganz einfach die v. 12. und 17. des 3. Cap. von Matthäus mit Uebergehung des Zwischenliegenden, und sichtlich mit Anschluß an die hebräische Participal-Construction in Matthäus 3, 17.

---

[1]) Warum will Marcus diese Begebenheit nur in solcher Kürze andeuten? — Weil er zur eigentlichen ἀρχη του εὐαγγελιου, zu Jesu öffentlichem Lehren und Wirken hineilt: das ist die einzige Antwort, die ich geben kann. Marcus selber wüßte vielleicht mehr zu antworten.

[2]) De Wette weist auf die ähnliche Construction von πειραζομενος in Lukas 4, 2. hin. Allein hier ist diese Construction aus Marcus 1, 13. in Combination mit Matthäus 4, 1. entstanden, also ebenfalls, wie wir das κηρυσσων bei Marcus erklären werden, aus Abhängigkeit. Lukas 1, 9. (de Wette ebenfalls) gehört gar nicht hieher. Bei Marcus hingegen vrgl. 1, 40.: ἐρχεται ... γονυπετων (worüber aber im §. III. Aufschluß).

Matthäus.	Marcus.
V. 12. *Ἀκουσας δε, ὁτι Ἰωαννης παρεδοθη,*	*Μετα δε το παραδοθηναι τον Ἰωαννην*
ἀνεχωρησεν εἰς την Γαλιλαιαν.	*ἡλθεν ὁ Ἰησους εἰς την Γαλιλαιαν,*
V. 13. *Και καταλιπων την Ναζαρετ, ἐλθων κατῳκησεν εἰς Καπερναουμ...,* V. 14. 15. 16. *ἱνα πληρωθη το ῥηθεν κτλ.*	
V. 17. *Ἀπο τοτε ἠρξατο ὁ Ἰησουσ κηρυσσειν* (ויהי קרא ישוע מאז *και ἠν κηρυσσων...*)	*κηρυσσων το εὐαγγελιον της βασιλειας του θεου*
και λεγειν· Μετανοειτε!	*και λεγων· ὁτι πεπληρωται ὁ καιρος*
ἠγγικε γαρ ἡ βασιλεια των οὐρανων.	*και ἠγγικεν ἡ βασιλεια του θεου· μετανοειτε κτλ.*

Anmerkung. Ueber die Differenz zwischen: *ἀκουσας δε ὁτι* (Matth.) und *Μετα δε το* (Marc.) steht in §. III. eine Erläuterung. — Das *ἀναχωρειν* des Matthäus zeigt dem *ἠλθεν* des Marcus gegenüber auf genauere Reflexion (Matth. 3, 13.; Marc. 1, 9.); daher wohl Correctur, die der griechische Uebersetzer vornahm. Wie hätte Marcus nicht auch *ἀνεχωρησε* sagen wollen, statt des unbestimmtern *ἠλθεν*, wäre je es ihm im Matthäus schon vorgelegen? Uebrigens hat *ἀνεχωρησεν* bei Matthäus zugleich den Sinn von „sich zurückziehen" und hängt insofern enge mit *ἀκουσας δε* zusammen. *Πεπληρωται ὁ καιρος* ist ganz paulinisch, wie auch die Bezeichnung *ἡ βασιλεια του θεου* diejenige ist, die sich in des Apostel Paulus Briefen am häufigsten findet.

V. 16—20. (Matth. 4, 18—22.)

Die Berufung der ersten vier Apostel am galiläischen See, ist von Matthäus und Marcus mit solch' wörtlicher Uebereinstimmung gegeben, daß Benützung einer schriftlichen Vorlage, an die sich Beide hielten, hier wohl sicher anzunehmen ist. Daß aber die matthäische Darstellung der marcinischen vorausging, diese jedoch früher ist als der griechische Text des Matthäus, daß also dem Marcus die matthäische Darstellung in hebräischer

Sprache vorlag, dafür zeugen in diesen vier Versen folgende Momente.

Was vor Allem für die Priorität der Matthäus Darstellung (abgesehen von der speciellen Sprache) spricht, das ist der Pleonasmus, der sich in Matthäus 4, 18. und dann nochmals v. 21. findet. Dort heißt es: ειδε δυο ἀδελφους, Σιμωνα ... και Ἀνδρεαν τον ἀδελφον αὐτου; hier ειδεν ἀλλους δυο ἀδελφους, Ἰακωβον ... και Ἰωαννην τον ἀδελφον αὐτου. An beiden Stellen unterdrückt nun Marcus diesen Pleonasmus, indem er der erstern Stelle parallel (1, 16.) einfach sagt: ειδε Σιμωνα και Ἀνδρεαν τον ἀδελφον του Σιμωνος, wobei „Simon" wiederholt steht (wenigstens nach der gegründetern Lesart), um gleichsam das Bruderverhältniß des Andreas zu Simon als eine Auszeichnung des Erstern hervorzuheben; dann eben so v. 19. ειδεν Ἰακωβον ... και Ἰωαννην τον ἀδελφον αὐτου. Wie viel natürlicher wird wenigstens da nicht vermuthet, daß eben Marcus den Matthäus vor sich hatte und stylistisch verbesserte, als: daß Matthäus der an sich schon vollklaren Angabe des Marcus noch einen leeren Pleonasmus zuzufügen sich bewogen fand?

1. Anmerkung. Dagegen aber spricht die Differenz Beider in: Περιπατων δε und Και παραγων (sicher die echte L.A.!) wieder für die Priorität des marcinischen Textes vor dem griechischen des Matthäus, ebenso das ἀμφιβληστρον ἀμφιβαλλειν. Darüber in §. II.

Doch nehme ich meinen eben ausgesprochenen Vorwurf wegen leeren Pleonasmus bei Matthäus auch wieder zurück. Nemlich, wenn Matthäus als der frühere und originelle Darsteller dieses Factums angesehen wird, dann wird auch seine Fassung begreiflich, und wenn gleich immer ein Pleonasmus dasteht, so ist er doch nicht ohne besondern Grund. Dem Originalerzähler lag nemlich gleich anfangs im Sinne: Jesus sah zwei Brüder, Simon und Andreas, und wieder zwei Brüder Jacobus und Johannes. Er mochte nun aber denken, daß der Leser sie falsch zusammenverbinden könnte, als ob Simon und Andreas (nicht unter sich, sondern) Brüder seien zu Jacob und Johan-

nes, was um so leichter zu vermuthen war, als wirklich Matthäus 13, 55. ein *Simon* und *Jacobus* als *Brüder* und Beide als *Brüder Jesu* [1]) vorkommen. Nun also, wie Matthäus 4, 18. 21. die Angabe steht, ist keine Irrung mehr möglich: es ist somit erstere Angabe aus der lebendigen Originalität der Darstellung entfloßen, die Beifügung aber, die dem je Zweitgenannten gegeben wird, daß er des Erstgenannten Bruder sei, ist mehr Frucht der *Reflexion*. Gerade nun, daß *Marcus* sich an *letztere* Angabe allein hält, erweist um so mehr seinen *abhängigen* Standpunct. — Zudem mochte bei Matthäus wohl auch das hebräische Sprachidiom zur Vorangabe: „zwei Brüder" „zwei andere Brüder" beigetragen haben; denn ohne selbe konnte im hebräischen Texte der Leser das Possessivum auch auf *Jesum* beziehen, der Subject des Satzes ist: רָאָה אֶת־שִׁמְעוֹן וְאֶת־אַנְדְּרָאס אָחִיו d. i. Jesus sah den Simon und *seinen* (Simons oder Jesu?) Bruder Andreas. Dieser Doppeldeutigkeit ward aber durch Voraussetzung von שְׁנֵי אַחִים vorgebeugt. Im griechischen Text bei Anwendung von

---

[1]) Das heißt: *Geschwisterkinder*. Jedenfalls in *fernerem* Verwandtschaftsgrade hätte die Bezeichnung als »Brüder« »Schwestern« nicht mehr stattgefunden. *Stiefgeschwister* Jesu sind sie auch nicht, etwa von *Joseph* in früherer Ehe erzeugt, denn sie werden nie zu *ihm*, sondern zu *Maria*, der Mutter Jesu, in nächste Verbindung gebracht, daher wohl mit dem heiligen Hieronymus anzunehmen, daß Jacob, Judas, Simon und Joseph *Söhne der leiblichen Schwester von Jesu Mutter*, die wie diese auch *Maria* (Joh. 19, 25.) hieß, waren. De Wette findet es freilich befremdend, daß zwei Schwestern *gleich* hießen; aber eine Angabe, welche die gottselige *Katharina Emmerich* macht, löst die Schwierigkeit vollkommen; nach deren Zeugniß ist nemlich die mit Alphäus verheirathete Maria *zwanzig* Jahre älter, als die Mutter Jesu; folglich war sie wohl auch *schon* verheiratet und *außer Hause*, als die selige Jungfrau zur Welt kam, die daher wohl wieder »Maria« genannt werden konnte. Ich vermuthe auch, daß Maria mit ihrem Sohne Jesu nach des heiligen Joseph's Tod sich zu ihrer Schwester begeben, und so beide einige Jahre mit des Alphäus-Familie in Einem Hause wohnten. Daher die Zusammenstellung *beider* Familien in Matthäus 13, 55. 56.

αὐτου findet die Doppeldeutigkeit nicht mehr statt, daher in selbem eben nun der Pleonasmus mehr hervorsticht.

2. Anmerkung. Schon oben v. 10. bei Marcus kam übrigens auch die Vermeidung eines Pleonasmus vor, der sich in Matthäus 3, 16. findet. Da heißt es nemlich: ειδε (ὁ Ἰησ.) το πνευμα του θεου καταβαινον ὡσει περιστεραν και ἐρχομενον [1]) ἐπ' αὐτον. Dieß ist insofern pleonastisch gesprochen, als des Marcus vereinfachte Angabe vollkommen genügt: και (ειδε) το πνευμα ὡς περιστεραν καταβαινον ἐπ' αὐτον. (Ferneres über diese Stelle in §. II. und III.) Guerike rechnet es mit Unrecht zu den Eigenthümlichkeiten des Marcus, daß er oft sinnverwandte Ausdrücke zusammenstelle. Dieß gilt nicht einmal ohne Einschränkung von Stellen, wie 4, 39; 8, 15. 17; 14. 6., ungeachtet hier überall Imperativformeln oder affectionsvolle Ausrüfe enthalten sind, wo solche Verbindungen der Lebendigkeit der Empfindung angemessen sind, im Uebrigen wird sich gar kein Beispiel finden lassen, außer in Parallelen mit Matthäus, also um der Abhängigkeit willen. Ueber Marcus 1, 42. worauf sich Guerike ebenfalls beruft, werden wir eine vollkommen befriedigende Lösung geben.

Ein nicht unwichtiges Moment zur Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses beider Evangelien liegt ferner im matthäischen Zusatze zu Σιμωνα, nemlich: τον λεγομενον Πετρον. Bei Matthäus ist nemlich dieser Zuname Simons auf kein bestimmtes Factum zurückgeführt, nicht einmal angegeben, daß er ihm von Jesu gegeben worden [1]). So ist es denn also ganz natürlich, daß Matthäus gleich bei der ersten Vorführung dieses Apo-

---

[1]) Hier 4, 18. und 10, 2. steht nun: ὁ λεγομενος Πετρος allgemein; in 16, 18. ist nur eine Bekräftigung des schon gegebenen (oder vielmehr nach Matthäus blos: geführten) Zunamen ausgesprochen. Aus dem Umstand jedoch, daß Matthäus die Urheberschaft dieses Namens nicht auf Jesum zurückgeführt, folgt nur, daß er bei seiner Darstellung nicht besondere Obacht hierauf nahm, nicht aber, daß er etwa Nichts darum wußte.

stets mit seinem eigentlichen Namen auch den Zunamen angibt; er hat ja keinen Beweggrund, mit der Angabe noch zuzuwarten [1]). Anders bei Marcus; er läßt ausdrücklich Jesum selber diesen Zunamen „Petrus" dem Simon ertheilen und knüpft diese Ertheilung an das bestimmte Factum seiner Ernennung zum Apostel [2]) (3, 14.). So schickte es sich nun eben dem Marcus nicht, schon jetzt 1, 16. (parallel mit Matth. 4, 18). dieser Zubenennung vorauszugreifen; daher zeigt sich bei Marcus eine geflissentliche Verschiebung des Beinamens „Petrus" bis 3, 16. vergl. Matth. 1, 16. (Matth. 4, 18.) 1, 29. (Matth. 8, 14.); 1, 36. aber von 3, 16. an nennt auch Marcus und zwar ausschließlich (mit Ausnahme von 14, 37. in Jesu Mund, wo, wie auch bei den andern Evangelisten gewöhnlich der Name „Simon" beibehalten ist), den Simon nur mehr „Petrus;" vergl. Matthäus 5, 37; 8, 29. 32; 9, 1. 5; 11, 21; 13, 3. u. s. f. — Dieser Umstand spricht gewiß kräftigst für die Priorität des Matthäus-Evangelium und (durch die übrige genaue Harmonie erwiesen) für die Rücksicht des Marcus auf dasselbe.

---

[1]) Vielmehr noch einen Bewegungsgrund zur Angabe beider Namen gleich mitsammen auch in Folgendem: Da es in Palästina und schon zu Jerusalem, wo Matthäus schrieb, viele Simone gab, auch mehrere unter den ersten Christen (Simon von Cyrene, der spätere Bischof von Jerusalem, Simon), ja selbst schon unter den Aposteln und Jüngern Jesu, so war von Seite des Matthäus einer Verwechslung vorzubeugen oder doch einer Unbestimmtheit. Marcus dagegen hatte Aehnliches nicht zu fürchten.

[2]) Marcus zieht zwei verschiedene Facta, die Ernennung Petri zum Apostel (3, 16.), seine allererste Berufung zur Jüngerschaft Jesu (Joh. 1, 43.) in eine Relation zusammen. Aber diese Zusammenziehung ist blos eine subjective, in der Intention des Schriftstellers an sich. Objectiv ist im Evangelium kein Irrthum, weil 3, 16. keine Zeitangabe mit Ausschließung eines frühern Zeitpunctes steht. Uebrigens nimmt also Marcus specielle Obacht (mit 3, 16) auf ein Moment, das Matthäus unbeachtet ließ: was nicht nur auf seine spätere Evangelien-Abfassung hinweist, sondern auch auf ein größeres Interesse des Marcus für Petrus.

Noch eines merkwürdigen Umstandes will ich aber auch gleich hier Erwähnung thun, eines Umstandes, der hinwieder für die Abhängigkeit des matthäisch-griechischen Textes vom marcinischen, ja für hebräische Urschrift des erstern direct zeugt. — Jesus gab dem „Petrus" diese Beibenennung, wie an sich schon klar, und dann durch Johannes 1, 43. vollends bezeugt ist, nicht in griechischer Sprache, sondern im aramäischen Dialecte, nemlich: כֵּיפָא. Mit diesem aramäischen Namen, gräcisirt in: Κηφας, ward auch Petrus als Apostel nach Jesu Tod von den Juden-Christen wohl allgemein genannt; vergl. außer Johannes 1, 43. noch I. Cor. 1, 12; 3, 22; 15, 5; Gal. 2, 9. — Nun also vorerst schließe ich: wäre das Matthäus-Evangelium, das offenbar in Palästina, ja in Jerusalem selber und für Christen, die aus dem Judenthum bekehrt worden, abgefaßt ist — wäre es ursprünglich schon griechisch gewesen, so würde wohl die Benennung Κηφας in selbem so allgemein vorkommen, als nur der Name Πετρος, was um so sicherer anzunehmen ist, als sicher Petrus selber seinen Namen Κηφας erst damals übersetzt hat in's Griechische (als: Πετρος); da er sich zur apostolischen Mission in die außer-palästinischen Gegenden [1]) (Antiochia?) begab (um welche Zeit auch vielleicht das Matthäus-Evangelium schon verfaßt war), — als er also wohl in Judäa selber nicht diesen, sondern jenen Namen fortführte. — Nehmen wir nun aber ein hebräisches (aramäisches) Matthäus-Evangelium an, so scheint mir wieder die beständige Uebersetzung von כֵּיפָא in Πετρος, statt in Κηφας, nur von einem solchen zuerst ausgegangen zu sein, der für Heiden-Christen seine evangelische

---

[1]) Dieß ist auch das ganze Räthsel, warum von der ersten großen Mission an, die Paulus in die römisch-griechischen Länder von Antiochia aus über Cypern unternahm (Apostelg. 13, 4.) dieser Name statt „Saulus" vorkömmt. Es romanisirte seinen Namen der Völkerapostel zum gleichen Zwecke, zu welchem der Apostelfürst den seinigen gräcisirte: um durch barbarischen Namen nicht schon zum vorhinein Anstoß zu geben.

Darstellung schrieb, also von Marcus, der dort schrieb, wo Petrus nur mit diesem Namen (wenn auch den Lesern historisch der andere bekannt war) genannt, und unter diesem als Apostelfürst und specieller Oberhirt verehrt wurde: zu Rom. Der griechische Uebersetzer adoptirte dann seinerseits diese in Marcus ihm beständig dargebotene Benennung und zwar ebenfalls nun durchgängig, auch ohne Parallele in Marcus. (Hierin erkenne ich einen Wink dafür, daß die griechische Uebersetzung des Matthäus wohl nicht in Jerusalem oder in Palästina überhaupt geschah, wohl aber im Oriente (aus andern Gründen), vielleicht also zu Antiochia).

3. Anmerkung. Ueber die Einschiebung des γενεσθαι v. 17. im marcinischen Texte sieh' §. II. zu v. 16.—20.

Ein wichtiges Indicium für die reflectirende Rücksicht, welche Marcus auf Matthäus nimmt, finde ich endlich besonders im Verhältniß von Marcus 1, 18. 19. zu Matthäus 4, 21. 22., welche Stellen ich hier vorführe (Differenzen durch Weglassung sind durch Striche angegeben):

Matthäus.	Marcus.
Και προβας ἐκειθεν εἰδεν ἀλλους δυο ἀδελφους,	*Και προβας (ἐκειθεν) ὀλιγον εἰδεν*
Ἰακωβον τον του Ζεβεδαιου και Ἰωαννην τον	*Ἰακωβον τον του Ζεβεδαιου και Ἰωαννην τον*
ἀδελφον αὐτου — ἐν τῳ πλοιῳ μετα Ζεβεδαιου του πατρος αὐτων [1]), *καταρτιζοντας τα*	*ἀδελφον αὐτου, και αὐτους ἐν τῳ πλοιῳ* — — *καταρτιζοντας τα*
δικτυα αὐτων· και ἐκαλεσεν αὐτους.	*δικτυα —· και ἐκαλεσεν αὐτους.*
Οἱ δε ευθεων αφεντες „το πλοιον" και „τον πατερα αυτων [2]),*"* — *ηκολουθησαν αὐτῳ.*	*Και — ἀφεντες „τον πατερα αὐτων Ζεβεδαιον" ἐν „τω πλοιω" μετα των μισθωτων, απηλθον ὀπισω αὐτου.*

Ich finde hier vorerst auch wieder den Umstand, daß Matthäus zweimal angibt, daß der Vater Zebedäus bei diesem Brüderpaar, seinen Söhnen, sich befand [1) und 2)], also wieder eine Art Pleonasmus, den Marcus vermeidet, indem er diese Angabe nur Einmal macht und zwar gerade da, wo der

Nachdruck daraufliegt, und es zum Affecte der Bewunderung über der Brüder That mithilft, nemlich in dem Satze: „Und sie ließen ihren Vater in dem Schiffe zurück. „Eben auch um das Großartige dieser That hervorzuheben, fügt er bei: μετα των μισθωτων. Freilich de Wette findet hier das Gegentheil: „Der Vater hat also doch noch Knechte, bedarf folglich der Söhne nicht so sehr!" Wie elend! Was Marcus andeuten will, ist das, daß Jacob und Johannes die einzigen Söhne des greisen Zebedäus waren, (er scheint bald gestorben zu sein, da Salome, die Mutter dieser Söhne, sich später begleitend an Jesum anschloß (Matth. 27, 55. Marc. 15, 47)! Daß also kein anderer Bruder derselben etwa noch dem Vater zur Stütze verblieb, sondern nur Lohnknechte! — Und gerade auch wieder um der Erregung willen von Affect, von Bewunderung, gibt Marcus hier das וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו des Matthäus, das er zuvor mit: ηκολουθησαν αὐτω übersetzt hatte, mit: ἀπηλθον ὀπισω αὐτου = Sie gingen weg [1]) vom eigenen leiblichen Vater, Jesu nachfolgend. — Alles dies zeigt gewiß deutlich den Standpunct der Reflexion, die, an eine vorliegende Darstellung sich anschließend, Einzelnes hervorhebt. Auch das και αὐτους vor καταρτιζοντας deutet auf Reflexion (in Hinsicht des v. 16. vom andern Brüderpaar gesagten ἀμφιβαλλοντας); eben so geht aus Reflexion und einer feinen Auffassung des Schicklichen hervor, daß Marcus nicht mit Matthäus sagt: sie verließen „das Schiff" und (coordinirend!) „den Vater," sondern diesen hervorhebt: Und sie ließen „ihren Vater" im Schiffe zurück und gingen weg, Jesu nach. Ja selbst die Weglassung von αὐτων (welches Matth. zu δικτυα setzt v. 21. und auch Marc. oben v. 17. bei den Netzen des Simon und Andreas gesetzt hatte),

[1]) Also nicht etwa aus einem Streben nach Abwechselung des Ausdruckes ist diese Setzung von ἀπηλθον ὀπισω αὐτου herzuleiten; ein solches Streben kennt Marcus nicht. Ἀκολουθειν ist aber der griechischere Ausdruck, während das ἀπελθειν ὀπισω τινος ein Hebraismus; daher der griechische Matthäus jenes beibehält, (letztern Ausdruck hat er nur in angeführten Reden).

ist in ähnlicher Weise absichtlich und begründet: weil ja diese Netze, da der Vater Zebedäus noch lebte und er eigentlich das Gewerbe trieb, nicht den Söhnen als Eigenthum zugeschrieben werden konnten, (bei Matth. steht der Vater auch zugleich angegeben, daher αὐτων auf den „Vatter mit den Söhnen“ gehend). — Wie hätte nun Matthäus nach Marcus schreiben und Nichts von dem Allem, was in der marcinischen Darstellung so treffend ist, merken können! — Nur der nach Marcus schreibende Uebersetzer des Matthäus ist entschuldigt, wenn er Nichts nach Marcus verändert oder aus Marcus aufgenommen, was ihm sein hebräisches Original nicht darbot, er übte eben darin nur die Pflicht eines treuen Uebersetzers.

(Fortsetzung folgt.)

Düret.

2.

Die Juden in Rom
unmittelbar vor und nach Christi Geburt.

Motto:

Ich komme, alle Völker und Zungen zu versammeln, sie werden kommen und meine Herrlichkeit schauen. Und ich will ein Abzeichen an ihnen setzen, und aus ihnen Gerettete senden zu den Völkern am Meere, nach Afrika und Lydien, zu denen, die den Bogen spannen, nach Italien und Griechenland, zu den Inseln der Ferne, zu denen, die von mir nicht gehört und meine Herrlichkeit verkünden, und alle eure Brüder herbringen aus allen Völkern zum Geschenke für den Herrn. Jesaias.

Dem Leser, welcher die Geschichte der Juden nach biblischen Quellen kennt und die Stellung dieses Volkes zum ganzen Menschengeschlecht in seiner Tiefe erfaßt hat, mag auch eine zumeist nach classischen Quellen bearbeitete Darstellung des Lebens und Treibens der Juden in Rom, ungefähr 100 Jahre vor und 100 Jahre nach Christi Ge-

burt, als ein nicht unwichtiger Beitrag zu Aufklärungen auf theologischem Gebiete von Interesse sein.

Vor den Griechen kannte schon Pythagoras die Schriften der Juden; Hermippus nemlich erzählt, von den Sitten und Lehren der Juden und Thracier, unter welchen letzteren man wahrscheinlich die Kabiren zu verstehen hat, sei Manches in die Lebensweise der Pythagoräer, welche zur Zeit des Tarquinius Superbus blühten, übergegangen. Theophrastus 300 Jahre v. Chr. kennt den Eid der Juden, Corban genannt. Herodot gedenkt im zweiten Buche seiner Geschichte der Beschneidung der Juden. Der Dichter Chörilus erzählt, daß Juden unter Xerxes gegen die Griechen bei Platäa und Salamis fochten. „Seinem Heere folgte ein wunderbar Geschlecht von Menschen; Phönicien's nicht verstandene Sprache redete ihr Mund, in Jerusalem's Bergen wohnen sie an einem weiten See.“ So beiläufig lauten die Worte des Dichters. Der weite See kann kein anderer sein, als der Lacus Asphaltites. — Justinus Martyr behauptet, Plato habe die Schriften Mosis gekannt, die er aber aus Furcht vor dem Schirlingtrank nicht nannte. Klearch, ein Schüler des Aristoteles, macht ebenfalls Erwähnung von den Juden. Hekatäus, der Abderit, schrieb ein ganzes Buch über sie, er erzählt, daß die Juden mit Alexander gegen die Perser zogen und daß, als Alexander den Tempel des Belus zu Babylon durch seine Soldaten wieder herstellen ließ, die jüdischen Soldaten allein weder durch Schläge noch durch andere Nachtheile vermocht werden konnten, bei der Erbauung eines Tempels, der nicht dem Jehova geweiht war, Hand anzulegen. Nach der Erbauung Alexandriens zogen viele Juden als Ansiedler in diese Stadt; unter den Uebersiedlern befand sich auch Ezechias, ein Hoherpriester. Alexander scheint ihnen geneigt gewesen zu sein; denn er räumte ihnen in Alexandrien gleiche Rechte mit den Macedoniern und den übrigen Griechen ein. Unter den Nachfolgern Alexanders in Asien dienen sie fortwährend als Krieger. Auch erzählt Hekatäus, daß Alexander zu ihrem Lande Judäa noch Samaria hinzuschlug, ohne daß sie für selbes einen Tribut zu entrichten hätten. Ptolomäus Lagi gab ihnen Cyrene und andere Plätze in Lybien zur Ansiedlung. Unter den folgenden Königen Aegyptens

zeichneten sich die Juden Onias und Dositheus als oberste Feldherren aus. Alexander, sagt Josephus Flavius gegen Apion, hat uns in Alexandrien eingeführt, die Ptolemäer haben unsere Rechte bestätigt, die Römer sie noch vermehrt. König Antiochus von Syrien wählte sich aus den Juden seine Leibgarde.

Nachdem der Koloß, das große Reich Alexanders in viele kleine Königreiche sich zersplittert hatte, mögen wohl auch viele Juden ihren verschiedenen Führern in verschiedene Reiche in Asien, Afrika und Europa gefolgt sein. Sie ließen sich wahrscheinlich nach vollendeter Kriegszeit in jenen Ländern nieder, wo sie sich eben befanden, oder sie wurden bei den steten Kriegen, die unter den Nachfolgern Alexanders gegenseitig ausbrachen, zu Kriegsgefangenen gemacht, und als Sclaven wieder in andere Länder verkauft, wo sie aber wegen ihrer hartnäckigen Anhänglichkeit an die Gebräuche ihrer Religion und wegen ihrer Sabbatsfeier unwillkommene Diener sein mochten, und eben deshalb gerne von ihren Herren freigegeben wurden, in welcher Freiheit dann die Juden durch Handel und Gewerbe verschiedener Art sich ihren Unterhalt suchten. Nach dieser Ansicht läßt sich wohl erklären, wie die Juden nach und nach in Kleinasien und in Griechenland und später, als die Römer in Griechenland und Asien als Sieger auftraten, in Italien und Rom sich einfanden. Juden mag es in Rom schon vor Sulla gegeben haben und der gelehrte Hug geht zu sicher, wenn er annimmt, erst mit Pompejus circa 61 Jahre v. Chr. seien die Juden nach Rom gekommen. Freilich läßt sich mit historischer Bestimmtheit der Zeitpunct nicht angeben, wann und bei welcher Gelegenheit die Juden den Römern näher kamen. Um das Jahr 200 herum, traten die Römer zuerst in Macedonien auf, in welchem Reiche wahrscheinlich schon Juden waren; im Jahre 130 wurden sie Herren eines Theils von Vorderasien, mehrere Decennien später beginnt der Einfluß der Römer in Syrien; ungefähr um das Jahr 90 v. Chr. brechen die fürchterlichen, hartnäckig geführten Kämpfe mit Mithridates aus. Im Verlaufe dieser Kriege mögen sich wohl aus den verschiedensten Regionen der Welt Judensclaven in Rom eingefunden haben; entlassen, freigegeben oder selbst sich loskaufend, fanden sie sich durch das Me-

dium ihrer Religion bald zusammen und bildeten so in Rom eine eigene Gattung Bevölkerung, die in sich concentrirt, weil von den übrigen Völkern verachtet, lebte und sich gegenseitigen Schutz und Hilfe angedeihen ließ. Auch ist nicht unwahrscheinlich, daß aus dem weltberühmten Alexandrien, welches bedeutenden Handel trieb und in welcher Stadt die Juden nicht die mindesten an der Anzahl waren, sich auch freie Juden nach und nach in Rom des Handels wegen niederließen und Geschäfte betrieben. Sie bewohnten das vierzehnte Stadtviertel Roms, genannt trans Tiberim. Cicero gedenkt ausführlich der Juden in seiner im Jahre 59 v. Chr. pro **Flacco** gehaltenen Rede; da sind sie schon zahlreich, mächtig, ja gefährlich. Man nehme an, Cicero habe nach seiner Weise stark im Rednertone gesprochen, gleichwohl hat die Stelle über die Juden aus der Rede pro **Flacco** für uns historischen Werth, sie ist auch der Zeit nach die erste, wo von einem Verweilen der Juden in Rom ausdrücklich und nicht in Kürze, sondern in erläuternden Umständen Erwähnung geschieht. Flaccus, ein Freund Cicero's bei Unterdrückung der catilinarischen Verschwörung, war Proprätor in Kleinasien vom Jahre 62—59 inclusive. Bei seiner Rückkehr im Jahre 59 v. Chr., in welchem Jahre gerade Cäsar Consul war, wurde er de repetundis belangt, und unter vielen Beschuldigungen wird ihm auch der Vorwurf gemacht, er habe den Juden in Kleinasien nicht erlaubt, nach hergebrachter Gewohnheit und religiöser Sitte, Geld in den Tempel nach Jerusalem zu schicken.

Wir wollen die betreffende Stelle dem Leser ganz vorlegen, damit er mit uns zugleich die Consequenzen daraus, über das Treiben der Juden in Rom, zu ziehen Gelegenheit habe. „Cap. 28. Es folgt nun die gehässige Beschwerde wegen des jüdischen Goldes; das ist nemlich der Grund, warum diese Sache nicht weit von den Stufen der Aurelischen Halle verhandelt wird. Wegen dieses Klagepunctes hast du Lälius diesen Ort und jenen Volkshaufen aufgesucht. Du weißt, wie zahlreich er ist, wie er zusammen hält, wie viel er in Volksversammlungen ausrichtet. Ich will mit gedämpfter Stimme reden, damit nur die Richter mich hören. Denn es fehlt nicht an Menschen, welche

Jene gegen mich, und gegen die Rechtschaffenen insgesammt aufreizen, welchen ich nicht noch Gelegenheit machen will, daß sie es um so leichter thun können. — Da jährlich für jüdische Rechnung aus Italien und aus allen Provinzen Gold nach Jerusalem ausgeführt zu werden pflegte, so verordnete Flaccus durch ein Edict, daß die Ausfuhr aus Kleinasien nicht erlaubt sein sollte. Wer, ihr Richter, sollte dies nicht mit Grund billigen? Gegen die Ausfuhr des Goldes hat sich der Senat nicht allein schon früher oftmals, sondern auch unter meinem Consulate (63 J. v. Chr.) sehr nachdrücklich erklärt. Jenem barbarischen Aberglauben (superstitioni) sich zu widersetzen, gebot das strenge Recht; die Judenhaufen, welche zuweilen in den Volksversammlungen toben, zum Besten des Staates nicht zu beachten, war ein Beweis von festen Grundsätzen. „Aber Cnejus Pompejus hat nach Jerusalem's Eroberung von jenem Heiligthume nichts berührt." Er hat, wie in vielem Andern, so besonders auch in diesem Stücke sehr klug gehandelt, daß er in einer so argwöhnischen und schmähsüchtigen Stadt den hämischen Tadlern keinen Vorwand lassen wollte; denn ich glaube, daß nicht die Religion der Juden, die noch dazu Feinde waren, sondern die Rücksicht auf seine Ehre den trefflichen Feldherrn zurückgehalten hat. Jeder Staat hat seine Religion, Lälius; Wir die unsrige. Als Jerusalem sich noch im alten Bestande befand, und die Juden im Frieden mit uns lebten; waren doch die Religionsbegriffe jenes Gottesdienstes im Widerspruche mit dem Glanze dieses Reiches, mit dem Ansehen unseres Namens, mit den Einrichtungen unserer Vorfahren: jetzt aber um so mehr, weil jenes Volk durch die Erhebung der Waffen seine Gesinnung gegen unser Reich offenbarte; wie werth es aber den unsterblichen Göttern sei, davon hat es einen Beweis dadurch aufgestellt, daß es besiegt, mit Steuerpacht belegt und in Dienstbarkeit gebracht worden ist."

Wir haben von der Stelle mehr angeführt, als zu unserm Behufe nothwendig gewesen wäre. Die Ansicht Cicero's über Religion und über moralische Wiedervergeltung mag aber doch nicht unnöthig dem Leser vorgelegt worden sein.

Wenn wir die auf unsere Abhandlung Bezug habenden Stellen prüfen, so ergeben sich Resultate, die auf das Leben und Treiben der Juden in Rom in dieser Zeit ein ziemlich helles Licht werfen. Fürs erste ersehen wir, daß der Kläger Lälius absichtlich diese Proceßverhandlung in die Nähe der aurelischen Halle verlegte. Diese befand sich nemlich trans Tiberim, wo, wie wir auch später sehen werden, Juden, Schwefelfädenverkäufer, Trödler, Kleinhändler, Hausirer ihren bleibenden Aufenthalt hatten. Lälius erwartete wahrscheinlich, daß die Menge der Juden, welche wegen der Nähe der Verhandlung in ihrem eigenen Viertel und weil es ihre Brüder in Asien betraf, sich zahlreich einfinden dürften, den Cicero und den Flaccus durch ihr Toben einschüchtern werde. Denn Cicero gesteht ganz offen, daß die Juden allerdings zu fürchten sind, eben weil sie zahlreich sind, zusammenhalten und in Volksversammlungen viel ausrichten. Hug, wie wir sagten, nimmt an, daß erst mit Pompejus Juden nach Rom kamen, das wäre im Jahre 61 v. Chr. Sollen nun die Juden in einem Zeitraume von zwei Jahren (vom J. 61, wo Pompejus seinen Triumpheinzug hielt, bis J. 59, wo Cicero den Flaccus vertheidigte) zu einer solchen Wichtigkeit gelangt zu sein, daß sie ein Mann, wie Cicero, zu fürchten hatte? Dann entsteht die Frage, kamen sie als kriegsgefangene Sclaven oder als Freie nach Rom? Das Letztere ließe sich durch Nichts begründen; denn warum hätten sie gerade im Jahre 61 erst als freie Bürger nach Rom kommen sollen? Warum nicht früher? Wozu brauchten sie da einen siegenden Pompejus? Wenn man aber annimmt, daß sie als kriegsgefangene Sclaven nach Rom kamen, was für ein sonderbarer Zufall müßte sie denn alle in dieser bedeutenden Menge, wie sie Cicero schildert, in dem kurzen Zeitraume von zwei Jahren freigemacht haben, so daß sie schon in diesem Processe mit einer fast zur Gewohnheit gewordenen Frechheit aufzutreten wagten? — Ferner darf man mit Zuversicht annehmen, daß das Ausfuhrverbot des Goldes, welches vom Senate erging, die Juden betraf. Cicero war im Jahre 63 Consul, unter ihm erging ein solches Verbot; vor ihm aber wurden auch ähnliche erlassen; folglich dürfen wir das Wohnen der Juden in Italien sicherlich nicht unter das Jahr 70, sondern weit darüber hinaus

datiren. Wie lange werden die Juden in Rom nicht gelebt haben, ohne überhaupt bemerkt zu werden? Wie viel Zeit wird nicht vergangen sein, bis man sie wohl bemerkte, aber für unschädlich hielt? In Cicero's Zeiten hielt man sie für gefährlich. Bis es so weit kommen konnte, mußten doch einige Decennien verfließen. — Was aber die Sendungen nach Jerusalem betrifft, da werden wir im Verlaufe noch ausführlicher zu sprechen Gelegenheit finden und sehen, daß sie dem Römer immer ein Stein des Anstoßes geblieben.

Auch mag nach einer wahrscheinlichen Berechnung die Anzahl der Juden eine bedeutende gewesen sein. In einer kleinen Stadt von einigen tausend Einwohnern mag ein Schwarm einwandernder Juden allerdings bald die Oberhand gewinnen, aber in einer Stadt, welche eine Bevölkerung von zwei bis drei Millionen Seelen hatte, wo die Bürger allein 300,000 an der Zahl betrugen, möchte es einem kleinen Häuflein Juden immerhin schwer, ja unmöglich geworden sein, sich bemerkbar zu machen, selbst auch dann noch, wenn es sich hierin Mühe hätte geben wollen, die Volksmenge von Rom durch ein auffallendes Benehmen von seinem Dasein in Kenntniß zu setzen. Auch redet Cicero nicht blos von Juden in Rom, sondern er gibt deutlich an, daß sie in ganz Italien und auch in den übrigen Provinzen des Reiches, das Ausfuhrverbot ausgenommen, ungekränkt und ungehindert verweilen durften.

Die Ansicht Cicero's von der jüdischen Religion mag für den Theologen einiges Interesse haben. Es war von Cicero, als Philosophen, viel weniger als Redner und patriotischen Römer in keiner Weise zu erwarten und daher nach dem damaligen Zeitgeiste in Rom auch nicht zu fordern, daß er von den Juden und ihrer großen Weltaufgabe, die nur sie zu lösen hatten, die richtige Ansicht habe. Aber in einer andern Beziehung verdienen Cicero's Worte ihre Würdigung, sie künden fast prophetisch die in kurzer Zeit ausbrechenden Juden- und Christenverfolgungen an. Der sich überall isolirende Cultus der Juden tritt dem Paganismus gegenüber feindlich auf; an ein Amalgamiren beider Culte des heidnischen und jüdischen war nicht zu denken. Eben der Monotheismus der jüdischen Religion sollte gerade durch seine Starrheit den Polytheismus in seinen

Grundfesten erschüttern und so der liebenden Religion Christi den Weg bei den Heiden anbahnen.

Fassen wir das gewonnene Resultat, wie es sich aus der bisherigen Betrachtung über Cicero's Stelle ohne Zwang von selbst ergab, in kurzen Worten zusammen, so sehen wir, daß in Rom und auch im übrigen Italien lange vor des Pompejus Triumpheinzug, 61 Jahre v. Chr., ja sogar vielleicht vor Sulla noch um das Jahr 90 Juden sich eingefunden und da gewohnt haben müssen, und nicht als Sclaven, sondern als plebejische Bürger, weil die Freigelassenen gewöhnlich in diese Bürgerclasse eingereiht wurden.

Die Juden in Rom unter Cäsar.

Vom Jahre 59 bis zum Jahre 44, in welchem Cäsar ermordet wurde, mochten die Juden ungehindert in Rom ihre Geschäfte betrieben haben. Erwähnung von ihnen macht aber, wenigstens für diesen Zeitraum, kein Classiker. Im Jahre 44 aber, nach der Ermordung Cäsar's, machen sie sich den Römern auffallend bemerkbar. Suetonius nemlich erzählt uns im Leben des Julius Cäsar cap. 84, daß bei der großen öffentlichen Trauer um Cäsar die Fremden herumstehend um den Scheiterhaufen nach ihrer Sitte und Weise weinten und klagten, ganz besonders aber die Juden, welche ganze Nächte hindurch an der Trauerstelle verweilten. Welcher Veranlassung diese auffallende Anhänglichkeit an Cäsar zuzuschreiben sei, lassen die Classiker unerörtert, aber Josephus Flavius gibt uns hierüber genügenden Aufschluß. Appianus erzählt wohl, daß die Juden unter Pompejus gegen Cäsar fochten, später aber bei Alexandrien dem Cäsar ersprießliche Dienste leisteten. Das erste Verdienst um die Juden scheint sich Cäsar dadurch erworben zu haben, daß er bei seinem Einzuge in Rom im Jahre 49 v. Chr., nachdem er über den Rubikon gegangen war, den gefangenen Judenkönig Aristobul, den Pompejus im Triumphe aufführte, frei ließ. Freilich war dem Aristobul damit nicht gedient, denn er wurde bald darauf von den Pompejanern ermordet. Dieses ganze Ereigniß mag auch Veranlassung gewesen sein, warum später die Juden so bereitwillig sich dem Cäsar zuwandten. Als er gegen Scipio und Juba

zog, schickte Hyrkan Gesandte an ihn, um mit ihm ein Bündniß und Freundschaft zu schließen. Dies geschah im Jahre 47. Im Jahre 48 schon bestätigte Cäsar den Juden den Besitz des alexandrinischen Bürgerrechtes. Den Sidoniern aber schrieb er: „daß er den Hyrkan zum Ethnarchen von Judäa eingesetzt habe, er sei ihm nemlich im alexandrinischen Kriege zu Hilfe gekommen, und habe gegen Mithridates tapfer gefochten, er und seine Söhne seien daher Bundesgenossen und Freunde des römischen Volkes, er dürfte daher auch den römischen Soldaten kein Winterquartier geben, und es dürfte von ihm keine Kriegssteuer abgefordert werden. Den Gesandten der Juden sei es gestattet, bei den Spielen in Rom unter den Senatoren ihre Sitze einzunehmen, welches, wie wir aus Sueton wissen, eine ganz besondere Auszeichnung war, und die den deutschen Gesandten erst unter Claudius gewährt wurde. So oft es die Gesandten verlangten, sollen sie vom Dictator oder dem Magister equitum in den Senat eingeführt, und die Antwort müsse ihnen innerhalb zehn Tagen gegeben werden." — Unter den vielen Decreten, die Cäsar zu Gunsten der Juden erließ und aus denen wir nur die Hauptmomente heraushoben, zeichnet sich eins wegen seines Inhaltes aus und welches wir als einen besondern Beleg des Wohlwollens in seinem ganzen Umfange dem Leser vorlegen, auch scheint es das letzte zu sein, welches Cäsar zu Gunsten der Juden erließ. Es lautet in folgender Weise: „C. Julius Cäsar dem Magistrate der Einwohner von Poros. Auf Delos kamen Juden und auch andere Männer aus jüdischen Colonien zu mir und zeigten mir in Gegenwart eurer Gesandten eine Verordnung, in welcher ihr ihnen die Ausübung ihrer heiligen Gebräuche und Opfer verbietet. Es mißfällt mir sehr, daß solche Verordnungen gegen die Bundesgenossen und Freunde des römischen Volkes gegeben werden, und daß man ihnen verbiete in ihrer Art und Weise zu leben, und Geld für Festmahle und Opfer zusammenzugeben, da man nicht einmal in Rom ihnen solches zu thun verbietet. Denn C. Cäsar der Consul (sollte wahrscheinlich Luk. Jul. Cäsar heißen, welcher im Jahre 64 vor Ch. Consul war), welcher alle geheimen Gesellschaften in Rom verbot, hat den Juden allein nicht verboten, Geld zusam-

men zu geben und Festmahle zu halten. Und obgleich auch ich alle geheimen Gesellschaften untersagt habe, so habe ich doch diesen allein erlaubt, nach vaterländischer Sitte und nach ihren Gesetzen Zusammenkünfte zu halten. Daher ist es billig, daß auch ihr die Verordnung, die ihr gegen unsere Freunde und Bundesgenossen erlassen habt, aufhebt wegen ihres guten Benehmens und ihrer guten Gesinnung gegen uns."

Nach dem Tode Cäsars waren Antonius und Dolabella den Juden sehr gewogen; jener führte die Gesandten des Hyrkan im Senat ein, um das Freundschaftsbündniß zu erneuern, letzterer schrieb den Ephesiern, die Juden zum Kriegsdienste nicht zu verhalten, da sie am Sabbath weder Waffen tragen, noch eine Reise unternehmen dürfen, sie sollten von allen Belästigungen frei sein, welches Recht ihnen schon seine Vorgänger zugestanden haben.

Diese Begünstigungen waren bedeutend, und wir können uns des Verdachtes nicht erwehren, daß die klugen Juden von den habsüchtigen Römern manche Rechte sich mit Geld verkauften, z. B. das römische Bürgerrecht, so wie wir auch im Flavius lesen, daß Juden um Geld sogar römische Ritter wurden.

Nach der Schlacht bei Philippi im Jahre 42 benachrichtigt Antonius den Hyrkan von seinem Waffenglücke über Brutus und Cassius; auch macht er durch ein Schreiben an alle Städte Kleinasiens den Befehl bekannt, alle von Cassius gekauften jüdischen Sclaven freizugeben und das im Tempel Geraubte wieder zurückzuerstatten.

Wir führen diese Thatsachen nur deshalb an, weil wir zeigen wollen, daß die Juden in Rom gewiß nicht weniger begünstigt wurden, als jene in den Provinzen, wo sie in der Zerstreuung (ἐν διασπορᾷ) lebten, oder wie die Römer sagten, in ihren Colonien.

Der Dichter Horaz über die Juden.

Im Jahre 40 v. Chr. G. wurde Herodes, durch die Verwendung des Antonius bei dem Senate, von diesem als König von Judäa anerkannt. Um diese Zeit macht auch Horaz in seinen Gedichten Er-

wähnung von den Juden, woraus wir den Schluß ziehen, daß sich die Juden durch ihre Gebräuche und Sitten immer auffallender benommen haben mußten. Durch Cäsar und Antonius begünstigt, genossen sie nicht blos eine freie Religionsübung, sondern sie machten sogar, wie wir aus Horaz ersehen, Proselyten und gingen in ihrem Bekehrungseifer offen zu Werke. — Horaz hatte sich durch seine Satyren viele Feinde zugezogen; gegen diese vertheidigt er sich dadurch, daß er sagt, er mache diese Satyren weniger darum, um sich über Andere lustig zu machen, als um sich selbst vor den Fehlern Anderer zu warnen; falle ihm etwas ein, so bringe er es zu Papier. Glaubt man ihm aber nicht, so werde er solche Ungläubige mit Hilfe der übrigen Schaar der Dichter zwingen, ihnen beizutreten, so daß sie am Ende selbst Dichter werden müssen. Satyre 1. Buch, 4. v. 142. — „Willst du mir da nicht Nachsicht schenken, so soll das große Heer von Versemachern mir zu Hilfe kommen — denn unser sind gar viele! — und wir werden, wie die Juden, dich schon zwingen, unserm Heere beizutreten."

Horaz mag wohl im Ausdrucke etwas zu weit gehen, wenn er sagt, er werde sie, wie die Juden es zu thun pflegen, zwingen ihrem Heere beizutreten. — Wer den sittlichen Zustand des damaligen Roms in's Auge faßt, dem wird es nicht schwierig sein, einzusehen, daß von den Römern viele freiwillig zur jüdischen Religion übertreten mochten. Das Sittenverderbniß war schon zu groß, die Unmoralität des heidnischen Cultus trat in ihrer Blöße zu sehr hervor, als daß nicht manche stillere, sinnende Menschen, die nach etwas Besserem, als nach der bloßen Befriedigung der Sinnlichkeit, die nach Nahrung für Gemüth und Geist lechzten, nicht gerne, ohne von den Juden moralisch gezwungen zu werden, sich diesen zugewandt hätten. Hatte die jüdische Religion auch manches Anstößige für den stolzen Römer, so war doch ihr Glaube an einen einzigen Gott und ihr strenges Disciplinargesetz, vielleicht auch die in den heiligen Büchern gegebene Verheißung eines großen Messias, eines Welterlösers für ernsthaft denkende, strenge Römer Lockung genug, sich als Proselyten dem Judenthume ganz zu weihen. Daß aber die Juden keinen, der sich ihrem Glau-

ben zuwandte, werden zurückgestoßen haben, läßt sich leicht begreifen. Den Drang nach einer bessern Religion und die Ueberzeugung, daß es die jüdische sei, finden wir dadurch nur noch mehr bestätigt, daß die Römer dieselbe gerade von einer Nation annahmen, die unter allen Völkern der Erde am meisten verachtet war. Wie groß aber das Sittenverderbniß in Rom war, davon mögen uns zwei Stellen aus verschiedenen Zeiten, nemlich vor und nach dem Zeitraume, über welchen wir jetzt sprechen, ein anschauliches Bild geben. Schon Sallustius schildert uns die Sitten der Römer in folgender Weise: „Ueppigkeit, Verschwendung, Habsucht und Uebermuth über ihre Herrschaft üben die reichen Römer aus; man raubt und verpraßt; Scham und Keuschheit, göttliches und menschliches Gesetz werden mit Füßen getreten, Ehebruch, Hurerei und andere Frevel sind an der Tagesordnung; Männer sind Weiber und Weiber verkaufen öffentlich ihre Keuschheit und Schamhaftigkeit rc."

Hundertsechzig Jahre später gibt uns der ehrwürdige Lehrer und Erzieher Quintilian ein treues Bild des sittlichen Zustandes seiner Zeit in folgenden scharfen Umrissen: „Wenn wir doch nicht selbst die Sitten unserer Jugend verderben möchten. Durch ein weichliches Leben entnerven wir die Kinder schon vor der ersten Geburt. Jene weichliche Erziehung, die wir Herzensgüte nennen, schwächt geistig und körperlich die Jugend. Welche Gelüste wird nicht der Herangewachsene haben, der schon als Säugling in Purpur gehüllt ist? Er kann noch nicht die einfachsten Worte sprechen, und schon weiß er Speisen mit Geschmack zu unterscheiden. Wir bilden eher den Gaumen der Kinder, als ihren Mund. In Sänften wachsen sie heran; berühren sie den Boden, so stehen die Diener nach allen Seiten herum, um sie zu halten. Wir freuen uns, wenn sie frech in ihren Reden sind; Worte, die man in den obscönsten Liedern nicht hört, nehmen wir mit holdem Lächeln und mit einem Kusse auf. — Nicht zu wundern, von uns haben sie es gelernt, von uns gehört. Sie sehen unsere Freundinnen, unsere Concubinen; schändliche Lieder ertönen bei den Gelagen; was man aus Scham nicht sagen darf, wird mit Augen gesehen. Zuerst wird Gewohnheit daraus, dann Natur. Die Unglücklichen lernen dieß, ehe sie wissen,

daß es unsittlich ist; weichlich und entnervt schon vom Hause aus, bringen sie diese Laster nicht aus der Schule, sondern in die Schule."

Ich habe absichtlich diese beiden Sittengemälde aus der Eingangs- und Ausgangszeit jenes Zeitraumes gewählt, über welchen ganz besonders hier gesprochen wird; das eine schildert die Sitten Rom's 60 Jahre vor, das andere 100 Jahre beiläufig nach Christi Geburt; der Zeitraum zwischen diesen Zeitpuncten trug die Merkmale beider Schilderungen auf eine den Menschenfreund erschreckende Weise an sich. Dazu kommt noch, daß die angeführten Stellen aus dem Munde echter Römer kommen, denen gewiß nur der patriotische Schmerz solche Klagetöne über die Versunkenheit ihrer Zeit auspressen konnte.

Die Folge dieser tiefen Unmoralität war die Sehnsucht und der Wunsch in eines jeden Edlen Brust nach einem Erlöser, nach einem Welterneuerer, nach einem goldenen Zeitalter. Daher auch das Anklammern der Römer an die absurdesten Religionsgebräuche, z. B. der Isis aus Egypten, der Cybele aus Phrygien. Voll waren überdies die sibyllinischen Blätter von Andeutungen, daß in dieser Zeit, nemlich einige Decennien vor Christus, die neue glückliche Zeit ihren Anfang nehmen werde. Am gelegensten kamen so den Römern die Juden mit dem verheißenen Messias. Daß um diese Zeit aber schon Römer und andere Heiden zur jüdischen Religion müssen übergetreten sein, ersehen wir aus Dio Cassius, wo er über diesen Zeitraum Folgendes spricht: 37. lib. „Sie haben einen später angenommenen Namen, das Land heißt nemlich Judäa, das Volk Juden. Woher sie diese Benennung haben, weiß ich nicht, sie erstreckt sich aber auch auf Ausländer, die nach denselben Satzungen leben. Auch unter den Römern gibt es von dieser Gattung Leute, welche obgleich oft unterdrückt, dennoch dergestalt sich angesammelt haben, daß sie die freie Ausübung ihrer Satzungen durchgesetzt haben. Sie unterscheiden sich von andern Menschen sowohl in ihrer ganzen Lebensordnung, als auch darin, daß sie keinen der andern Götter verehren und ausschließlich auf Einen alle ihre Anbetung beschränken. Ihren Gott halten sie für unaussprechlich und unsicht-

bar und übertreffen in eifrigem Gottesdienst alle übrigen Menschen. Das Nähere über ihren Gott, den Ursprung seiner Verehrung, ihre Furcht vor demselben ist von Vielen geschrieben, und gehört nicht in diese Geschichte."

Was aber die sehnsuchtsvolle Erwartung einer bessern Zeit, eines Friedensfürsten, eines Erlösers betrifft, so läßt sich diese in der vierten Ecloge Virgils durchaus nicht verkennen. Schon Lactantius und Constantinus Magnus in seiner Oratio ad Sanctorum coetum haben Virgils Gedicht auf die Geburt Christi gedeutet. Viele Erklärer folgten den obengenannten, nur seien sie über die Art und Weise, wie denn diese Prophezeiung nach Rom habe kommen können, in Verlegenheit gewesen; so spricht Heyne zu dieser Ecloge und meint auch, eine Erklärung in dieser Art sei frostig und unpassend. Heyne meint ferner, er könne den Gelehrten aus ihrer Verlegenheit helfen und ihnen aus Joseph Flavius andeuten, daß Herodes im Hause des Pollio Gastfreund war; Virgil, der im Hause des Pollio viel galt, könne Manches über den verheißenen Messias im Gespräche vernommen haben, auch könnte wohl noch Nicolaus Damascenus, der bei Augustus in Ansehen stand, Virgils Lehrmeister über jüdische Gebräuche und Ansichten gewesen sein. Was Heyne mehr ironisch zugibt, nehmen wir im Ernste, obgleich wir Heyne zurechtweisen und ihm Anachronismen nachweisen könnten. Wir wissen, daß in Rom die Juden freie Religionsübung genossen, ihre Synagogen standen Jedermann offen; auch der neugierige Römer fand sich ein und sah und hörte.

In den Synagogen wurde das Gesetz und die Propheten gelesen, wahrscheinlich nach der Septuaginta, welche auch die gebildeten Römer verstanden. Die Bücher der Juden waren schon bekannt, viele Juden selbst aber, wie Nicolaus Damascenus, hatten griechische Bildung. Virgil, von dem bekannt ist, daß er ein allseitig gebildeter Mann war, konnte auch die heiligen Bücher zur Hand bekommen und die Erwartung von einem bessern Zeitalter, von welcher Erwartung auch die Römer gerade in dieser Zeitepoche voll waren, im Propheten Isaias bestätigt gefunden haben. Wir glauben daher annehmen zu dürfen, daß die in Italien verbreiteten Juden zu dieser

Erwartung nicht wenig beigetragen haben mochten. Daß aber bei der Deutung dieser Ecloge für unsere Ansicht kein Zwang angewendet werden darf, wird dem Leser eine Zusammenstellung der betreffenden Stellen aus Virgil und Jesaias darthun. Wir wollen nicht behaupten, daß Virgil gewiß den Jesaias las oder kannte, aber auffallend ist das Zusammentreffen fast gleichlautender Stellen. Dazu kommt noch, daß die sibyllinischen Bücher im Jahre 80, also 10 Jahre vor Virgils Geburtsjahr, verbrannten. Der Senat ließ wohl im Jahre 73 v. Chr. tausend sibyllinische Verse, die sich im Munde des Volkes vorfanden, sammeln und aufbewahren. Aber gewiß hatten diese zufällig aufgerafften Verse nicht mehr den Werth der originellen, die verbrannt waren. Auch mochte Jesaias durch manche günstige Aeußerung über die Heiden diese für sich gewinnen. Daß Virgil als Römer sich in seiner Ecloge nur auf die sibyllinischen Blätter bezog, darf wohl Niemand Wunder nehmen, selbst im Falle, wenn er ganz gewiß aus anderen und fremden Quellen geschöpft hätte. Auffallend ist es aber für uns, daß Virgil prophetische und inhaltsschwere Sprüche für ein unbedeutendes Ereigniß, wie es in der Ecloge dasteht, ausbeutet. — Virgil's hervorragende Stellen sind folgende:

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas:
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo; redeunt Saturnia regna.
Jam nova progenies coelo demittitur alto,
Ferrea primum
Desinet et toto surget gens aurea mundo,
Incipient magni procedere menses.
Si qua manent, sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras,
Ipsae lacte domum referent distenta capellae
Ubera: nec magnos metuent armenta leones.
Occidet et serpens, et fallax herba veneni
Occidet Assyrium vulgo nascetur amomum.
Molli paullatim flavescet campus arista,
Et durae quercus sudabunt roscida mella.
Omnis feret omnia tellus.
Non rastros patietur humus, non vinea falcem.

Adspice, venturo laetentur ut omnia seclo
O mihi tam longae maneat pars ultima vitae.

Man vergleiche die Stellen aus Jesaias: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, seine Herrschaft wird sich mehren und des Friedens kein Ende sein; er wird nicht nach dem Augenschein richten, sondern mit Gerechtigkeit richten die Armen, er wird den Gottlosen tödten mit dem Hauche seiner Lippen, der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rathes und der Stärke, der Wissenschaft und der Frömmigkeit Dann wohnet der Wolf bei dem Lamme, und der Pardel lagert sich zu dem Böckchen; Kalb, Löw und Schaf weiden zusammen und ein kleiner Knabe treibet sie. Das Kalb weidet mit dem Bären, ihre Jungen liegen ruhig beisammen und der Löwe frißt Stroh, wie ein Rind. Der Säugling spielt mit Lust am Loche der Otter und in die Höhle des Basilisken steckt der kaum Entwöhnte seine Hand. Es schadet nichts und tödtet nichts, denn die Erde ist voll Erkenntniß des Herrn, wie Gewässer den Meeresgrund decken. Sie werden weiden an den Wegen, sie werden weder Hunger noch Durst leiden, und Hitze und Sonne wird sie nicht treffen, denn ihr Erbarmen führt sie und tränket sie an den Wasserquellen. Lobsinget ihr Himmel und frohlocke die Erde, ertönet ihr Berge von Lob."

Wir wollen über das Gegebene und Zusammengestellte kein bestimmtes Urtheil fällen, hierin ist der Weg etwas schlüpfrig; aber dem Leser mag es doch als etwas Beachtungswerthes vorgelegt sein. — Wir wollen nun zu Horaz, den wir auf einige Zeit verließen, wieder zurückkehren.

Daß man die Gebräuche, Sitten und Lehren der Juden in Rom genugsam kannte, entnehmen wir auch aus zwei andern Stellen in den Satyren des Horaz. Der Dichter redet in der 9. Satyre des ersten Buches, welche ungefähr im Jahre 37 v. Chr. geschrieben wurde, von einem ihm lästigen Dichter. Sie treffen sich auf dem Wege und Horaz möchte seiner um alles in der Welt gerne los werden. Da begegnet ihnen Fuscus Aristius, ein intimer Freund zu Horaz; diesem winkt er, er möge ihn erlösen; der aber thut, als

merkte er es nicht. Nun erzählt Horaz weiter. „Mir lief die Galle über. — Du wolltest ja mit mir, wie du sagtest, Etwas allein reden, sprach ich? — Und er: Ich erinnere mich wohl, nur will ich es zu einer schicklicheren Zeit sagen. Heute ist der dreißigste Sabbat; willst du denn den beschnittenen Juden schimpflich begegnen? — Darüber mache ich mir kein Bedenken, antworte ich. — Aber ich, versetzte er, ich bin kein so starker Geist, ich gehöre mit zum großen Haufen.“ Fuscus verstellt sich und gebärdet sich, als ob er aus Achtung vor der jüdischen Satzung und als einer, der zum gläubigen Haufen gehöre, heute am dreißigsten Sabbath nicht reden dürfte. Man sieht, daß die Römer genau die Feste der Juden und die Disciplinargesetze für diese Feste kennen. Die Sabbathe werden bei den Juden vom Lauberhüttenfest angefangen gerechnet und an jedem der sogerechneten Sabbathe wird ein bestimmtes Stück aus den Büchern des Moses oder der Propheten vorgelesen; hiernach fällt der dreißigste Sabbath gerade vor das Wochenfest und dieser Sabbath ist ein Trauersabbath, der hier an der Stelle ist, da an diesem vor allen das Sprechen vermieden zu werden schien. — Außer dieser Stelle kommt wohl keine andere vor, aus welcher erhellte, daß die Juden an Festtagen auch Stillschweigen beobachteten. Vielleicht meint auch Fuscus, es sei ihm überhaupt nicht erlaubt an solchen Tagen weder in Wort noch That mit weltlichen Dingen sich abzugeben. Außer dem Sabbath kamen die Juden noch am zweiten und fünften Tage in der Woche zusammen, um der Vorlesung und Erklärung der heiligen Schriften beizuwohnen. Die Lesung bestand in einem der 53 Abschnitte der Bücher Moses und später in einer Stelle aus den Propheten. So wurde nach Lukas 4, 16. Jesus, als er in die Synagoge eingetreten war, das Buch Jesaias vorgelegt; und wie man dies in Nazareth that, so mag es auch in den Synagogen zu Rom der Fall gewesen sein. Ein Römer konnte die Gesetze der Juden und ihre Propheten leicht kennen lernen, er durfte sich nur an ihren Festtagen in der Synagoge einfinden und da zuhören. Daß die Römer die Synagogen besuchten, ersehen wir aus einer Stelle im Ovid. Neugierde, der Wunsch sich belehren und in fremde Re=

ligionsgebräuche einführen zu lassen, und vielleicht auch andere Ursachen mochten beigetragen haben, daß römische Frauenzimmer zur Sabbathfeier in der Synagoge sich häufig einfanden: die jungen Herrn Roms verwies daher Ovid unter andern auch zu dem Cultaque Judaeo septima sacra Deo, um die Schönheiten der Stadt zu sehen. — Viele Römer und Römerinnen lernten hiebei den Cultus der Juden schätzen, bekannten sich zu ihm und bekamen als Proselyten die Benennung σεβόμενοι," im Lateinischen „metuentes."

Horaz spricht noch an einer dritten Stelle von den Juden, bei Gelegenheit einer Reise mit Mecänas, welche Reise zum Zwecke hatte, den Antonius und Octavian mit einander zu versöhnen. Die Reise fällt ungefähr in das Jahr 37 v. Chr. Die Reiseabenteuer erzählt Horaz in humoristischer Weise und beendigt seine Erzählung mit folgender Stelle: „Darauf gab uns Gnatias Oertchen, im Zorn der Menschen erbaut, genug zu scherzen und zu lachen; denn daß der Weihrauch hier ohne Flamme auf dem heiligen Altar schmelze, wollte man uns weiß machen. — Das glaube der Jude Apella! — Ich nicht; ich habe gelernt, daß die Götter ein ruhiges Leben führen und daß sie nicht, wenn die Natur irgend Ungewöhnliches schafft, dieß mit finsterm Ernst von der Himmelsburg herabsenden."

Viele Erklärer wollen das Wunder zu Gnatia mit dem im dritten Buch der Könige c. 18. erzählten Wunder, an welches die Juden glauben, zusammenstellen, und so den Ausdruck: haec credat Judaeus Apella rechtfertigen. In jener Stelle heißt es nämlich: „Da fiel Feuer des Herrn herab und verzehrte das Brandopfer und das Holz und die Steine und den Staub und leckte das Wasser, das in dem Wassergange war." — Wir wollen und können über den Zusammenhang beider Stellen uns nicht in Vermuthungen einlassen; nur so viel ist aus dieser Stelle zu entnehmen, daß der Wunderglaube der Juden in Rom zum Sprichworte geworden sein mag. Da aber in Rom wahrscheinlich keine Wunder geschahen, so läßt sich nur annehmen, daß die öffentliche Lesung der heiligen Bücher die veranlassende Ursache zu diesem Sprichworte gewesen sei. Außerdem mögen auch durch Proselyten die heiligen Bücher

in den Häusern der Römer sich hie und da in verbotener und nicht verbotener Weise eingefunden haben. Ueber das Wort Apella gibt uns Bentlei Aufschluß, wo er sagt: „Inde illud Horatii: Credat Judaeus Apella, i. e. quivis Judaeus. Judaei habitabant trans Tiberim et multo maximam partem erant libertini, ut fatetur Philo in legatione ad Cajum. Apella autem libertinorum est nomen satis frequens in inscriptionibus. Cicero Epist. 25. lib. 7. Ne Apellae quidem liberto tuo dixeris. Itaquae credat Judaeus Apella, quasi dicas: Credat superstitiosus aliquis Judaeus Transtiberinus. Später zeigt Bentlei, wie Apella bei Athenäus Ἀπολλᾶς, von Ἀπολλόδωρος mochte entstanden sein; wie Kleopas von Kleopatros, Epaphras von Epaphroditos, Heras von Herodoros, Hermas von Hermodoros und so viele andere. Im 16. Capitel des Briefes an die Römer, wo Paulus so liebevoll und zart seine Grüße an die verschiedenen Gläubigen nachschickt, erwähnt er auch einen Apella in folgenden Worten: „Grüßt mir den Apella, der sich in Christo bewährt hat.“ — Auch ein Hermas wird in diesem Capitel genannt. Die Satyre des Horaz und der Brief des Apostels Paulus sind der Zeit nach, wo sie geschrieben worden, beiläufig 80 Jahre von einander entfernt. — Obwohl unter den vielen Namen in diesem Capitel des paulinischen Briefes die meisten hebräischen und griechischen Ursprungs sind, so trifft man doch hie und da auch schon auf solche, die nur der römischen Sprache eigen sind. In anderer Hinsicht ist diese Bemerkung hier an ihrem Platze; nämlich um zu zeigen, daß in der jüdischen Gemeinde zu Rom, an welche Paulus schreibt, sich auch römische Proselyten vorfanden, die dann zum Christenthum übergingen.

Die Juden unter Augustus v. J. 27 v. Chr. — 14 nach Chr.

In dieser Zeit wird selten von ihnen in den Classikern Erwähnung gemacht. So viel ist aber als bestimmt anzunehmen, daß die Juden in Rom den gewohnten Schutz fortgenossen haben werden, da Augustus schon aus Pietät gegen Cäsar eine Art Pflicht hatte, den Freunden und viel Begünstigten Cäsars gewogen zu sein. Strabo,

welcher 40 Jahre nach Christi Geburt blühte, und welchen Josephus Flavius citirt, erzählt, daß kaum ein Ort im römischen Reiche sich fand, in welchem nicht Juden ansässig waren. Nicolaus Damascenus sagt in einer Rede, welche er für die Juden vor M. Agrippa hält, folgende Worte: „Das Glück, welches die Menschen durch euch Römer genießen, messen wir darnach, daß Alle in allen Provinzen ihren eigenen Gottesdienst haben und nach eigener Sitte leben können.“ Als sich die Juden in Cyrene und Asien bei August über die Griechen beschwerten, belobte dieser die Juden als treu und dankbar gegen das römische Volk. Sie sollten beim väterlichen Gesetz und herkömmlicher Sitte bleiben, am Sabbat nicht Bürgschaft leisten; wer ihnen heilige Bücher oder Gelder raube, soll für einen sacrilegus gelten; man soll ihnen auch nicht hinderlich sein, heiliges Geld nach Jerusalem zu senden.“ — Aus diesem läßt sich mit Recht ersehen, daß der Zustand der Juden in Rom ein blühender war, und ihre Andachtsübungen ohne Störung vorgenommen wurden, was auch die oben von uns angeführte Stelle aus Ovid beweiset; eben dieselbe Stelle ist aber auch ein Beleg von dem, was Nicolaus Damascenus sagt, daß im römischen Reiche jeder Cultus freie Religionsübung finde. Wir wollen sie dem Leser ganz vorlegen: „Gehe nicht vorbei beim Tempel des Adonis, bei dem am siebenten Tage gefeierten Heiligthum des jüdischen Syrers; vermeide nicht die memphitischen Tempel.“

Nach Sueton c. 76. gedenkt Augustus der Juden im Scherze in einem Briefe an Tiberius: „Nicht einmal ein Jude, mein Tiber, beobachtet am Sabbat so genau sein Fasten, als ich es heute beobachtet habe.“ Daß die Juden auch fasteten, entnehmen wir aus einer Stelle des Lukas, wo der Publicanus sagt: „Ich faste zweimal in der Woche.“ Hier muß man Sabbat, was im Griechischen steht, durch Woche übersetzen. Gewöhnlich, wie auch bei Flavius und Philo, bedeutet Sabbat den 7. Tag der Woche. Daß die Römer aber bei ihrer auffallenden Kenntniß jüdischer Sitten nicht immer eine richtige Vorstellung von den Gebräuchen und der Geschichte der Juden hatten, beweiset das 2. Capitel des 36. Buches aus Justinus. Trogus Pompejus, welcher unter Augustus lebte, schrieb

eine ausführliche Geschichte. Justinus machte aus ihr einen Auszug, den wir noch besitzen. Mit Bezugnahme auf unsere Stelle im Suetonius führen wir folgende Worte aus dem genannten Capitel an: **Moses montem Synae occupat: quo septem dierum jejunio per deserta Arabiae, cum populo suo fatigatus, quum tandem venisset, septimum diem more gentis Sabbatum appellatum in omne aevum jejunio sacravit; quoniam illa dies famem illis erroremque finierat.** — Eine andere Stelle, die über diesen Zeitraum einiges Licht wirft, steht am Schlusse des dritten Capitels: „**Judaei, amicitia Romanorum petita, primi omnium ex Orientalibus libertatem receperunt, facile tunc Romanis de alieno largientibus.**" — Aus obiger Stelle läßt sich mit Wahrscheinlichkeit der Schluß ziehen, daß die Römer unter Augustus schon den Namen des Gesetzgebers der Juden kannten, zugleich aber auch, so wie aus dem ganzen Capitel, mit Sicherheit behaupten, daß die Römer in ihren Ansichten über die jüdische Geschichte bisweilen bedeutend irregeführt worden sind; denn nach Justinus und Tacitus hätten auch wir von den Juden nur ein Zerrbild.

Was nun aber, um auf unser Thema zurückzukommen, das Fasten betrifft, so erwähnt desselben unter vielem Anderen auch Tacitus, welcher sagt: **Longam famem crebris adhuc jejuniis fatentur.** — Ueberhaupt scheinen die Römer dergleichen Dinge sehr oberflächlich genommen zu haben und in's Detail des mosaischen Cultus nicht tief eingedrungen zu sein.

Philo erzählt ferner von Augustus, daß er aus seiner Privatcasse die Kosten bestreiten ließ, welche die Opfer im Tempel zu Jerusalem, die täglich gebracht werden mußten, erforderten. Die Opferthiere waren zwei Lämmer und ein Stier. Doch mag wohl mehr Politik und heidnische Toleranz, als eigentliche Verehrung für das Heiligthum zu Jerusalem die Ursache der Magnificenz im Spenden der Opferthiere gewesen sein. Für diese Ansicht liefert Sueton einige Belege aus seinem Leben cap. 93. „**Peregrinarum ceremoniarum sicut veteres ac praeceptas, reverentissime coluit, ita ceteras contemtui habuit.**" Unter diese gehört die jüdische Religion, wie die Schlußworte dieses Capitels bezeugen: „**Cajum nepo-**

tem, quod Judaeam praetervehens apud Hierosolymam non supplicasset, collaudavit." — Andererseits aber zeigt ein solches Lob, daß es doch sonst von Seite der Römer Sitte gewesen sein mußte, im Tempel zu Jerusalem, wenn sie Gelegenheit hatten, Jehova ihre Ehrfucht zu bezeugen.

Versammlungen, welche wir Clubbs, die Griechen Hetärien nennen, hob Augustus auf, die alten und gesetzlichen ausgenommen. Suet. c. 32. Collegia, praeter antiqua et legitima, dissolvit. — Daß die jüdischen Zusammenkünfte keine neuen waren, entnehmen wir aus dem bisher Gesagten; daß sie aber auch als vom Gesetze gestattete galten, darüber belehrt uns Philo, welcher anführt, daß Augustus in seinen Edicten die Zusammenkünfte und Besprechungen der Juden deshalb gestatte, weil sie nicht Aufruhr zum Zwecke haben, sondern eine Schule der Mäßigkeit und Gerechtigkeit seien.

Aus den bisher in den Classikern und andern Schriftstellern, welche über Augustus sprechen, vorgefundenen Stellen ergibt sich somit das Resultat, daß die Juden in Rom immer noch festen Boden hatten und sich des Schutzes des Kaisers erfreuen konnten. Das Andenken an Cäsar war noch frisch im Gedächtnisse des Augustus, und Herodes erfreute sich fast der ununterbrochenen, und nur kurze Zeit entzogenen Gunst des Augustus. Doch bald zogen düstere Wolken herauf.

Die Juden unter Tiberius vom Jahre 14—37 n. Chr.

Herodes Agrippa I., Enkel des Herodes, wuchs in der Familie Tibers auf, und lebte in Rom als Freund des nachmaligen Kaisers Caligula. Da aber dem Tiber verrathen wurde, er habe zu Caligula gesagt, daß er Gott täglich bitte, er möge die Regierung dem würdigeren Caligula geben, so ließ ihn der Kaiser einkerkern. Tiber starb aber bald und Caligula befreite nicht nur seinen Freund aus dem Kerker, sondern gab ihm auch statt der im Kerker getragenen eisernen Kette eine goldene, so wie die Tetrarchie des Philippus und Lysanias.

Die fremden Culte fingen bei den großen Freiheiten sich nach

und nach unter Tiberius zu übernehmen an. Eine fromme keusche Römerin, Paulina mit Namen, welche die Isis verehrte, wurde von den Priestern der Göttin unter der Form heiliger Gebräuche im Tempel des Anubis, wo Paulina schlafen mußte, einem Wüstling Preis gegeben. Die vom Wüstling um Geld erkauften Priester der Isis wurden auf Befehl des Kaisers gekreuziget, der Tempel der ägyptischen Göttin zerstört, und die Statue der Isis in die Tiber geworfen. Dies geschah ungefähr im Jahre 19 nach Chr.

Um dasselbe Jahr traf auch die Juden ein harter Schlag. Ein Jude von schlechtem Lebenswandel hatte sich in Rom für einen Gesetzverständigen und Erklärer der heiligen Bücher ausgegeben. Er war noch mit drei andern seines Gelichters in enger Verbindung. Fulvia, eine vornehme Römerin, ließ sich von diesen Männern in der mosaischen Religion unterrichten und als Proselytin von ihnen bereden, Gold und Purpur, als Gabe für den Tempel zu Jerusalem, ihnen zur Uebersendung dahin zu übergeben, was sie auch bereitwillig that. Die vier Betrüger aber behielten die Gabe für sich und verwandten sie zu andern Zwecken. Saturnius, der Gemahl der Fulvia, ein vornehmer Römer, zeigte dieß dem Tiber an, welcher alle Juden aus Rom vertreiben ließ. So erzählt Flavius. Bezug hat auf dieses Ereigniß folgende Stelle des Sueton cap. 36. Tib. Externas caeremonias Aegyptios Judaicosque ritus compescuit: coactis, qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Diese Darstellung bezieht sich auf die ägyptischen Priester. Das Folgende auf die Juden. Judaeorum j u v e n t u t e m per speciem sacramenti in provincias gravioris coeli distribuit, reliquos gentis ejusdem, v e l s i m i l i a s e c t a n t e s, urbe submovit sub poena perpetuae servitutis, nisi obtemperassent. Flavius erzählt, daß 4000 junge Männer aus den Juden als Soldaten nach dem ungesunden Sardinien geschickt worden seien. Andere, welche sich dem Kriegsdienste entzogen, wurden mit den härtesten Strafen belegt. Auch Tacitus beschreibt dieses Ereigniß mit der ihm eigenen Präcision und Fülle. — Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut q u a t u o r m i l l i a l i b e r t i n i g e n e r i s ea superstitione

infecta, queis idonea aetas, in insulam **Sardiniam** veherentur coerendis illic latrociniis: **et si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum:** ceteri cederent **Italia**, nisi certam ante diem **profanos ritus** exuissent. Wenn 4000 kräftige Männer aus der jüdischen Bevölkerung Roms ausgehoben werden konnten, wobei anzunehmen, daß viele noch durch schnelle und heimliche Flucht oder durch Bestechung sich werden entzogen haben, so glauben wir nach einer Wahrscheinlichkeitsrechnung berechtigt zu sein, die gänzliche jüdische Bevölkerung Roms auf 30,000 bis 40,000 Seelen anschlagen zu dürfen. Auch läßt sich vermuthen, daß es unter den Juden viele römische Proselyten gegeben haben mochte, die als Römer diese Strafe wohl nicht treffen konnte, und welche obwohl insgeheim, ihre angenommenen jüdischen Religionsgebräuche im Stillen fortgeübt haben dürften.

Heben wir einzelne Momente aus unsern historischen Daten heraus, so ergeben sich einige für den Freund der Kirchengeschichte nicht uninteressante Resultate.

Aus dem Ereignisse mit der Proselytin Fulvia ersehen wir, daß der Uebertritt zur jüdischen Religion öffentlich ohne Hinderniß geschehen konnte, und daß selbst aus den höchsten Ständen Personen den Cultus einer verachteten Nation zu beobachten sich nicht scheuten. Nur sittliche Schlechtigkeit einiger Wenigen zog dieses Ungewitter über die Juden herauf. Auch sehen wir ferner, daß das Goldversenden nach Jerusalem in diesem Zeitraume nicht verboten war. Auch Tacitus erwähnt die Geldsendungen, freilich in seiner den Juden keineswegs günstigen Weise. **Pessimus** quisque spretis **religionibus patriis** tributa et stipes illuc gerebant. Auch die Proselyten, welche in den Augen des Tacitus **schlechte Menschen** waren, schickten Geld in den Tempel nach Jerusalem, welchen Gebrauch außer Cicero auch Philo und Josephus Flavius besprechen. Tacitus schildert noch weiter die Gebräuche der Juden in folgenden Worten: Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur. **Transgressi in morem eorum idem usurpant;** nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere Deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere. Diese Stelle

ist für uns kein geringer Beleg, welche Macht die jüdische Religion über die römischen Proselyten ausübte, mit welcher Aufopferung sich diese der neuen Religion ergaben, wie sie angefeindet wurden und wie man heidnischer Seits Aergerniß an ihnen nahm. — Die Wahrheit des Monotheismus der Juden, die Verehrung des einzig wahren Gottes machten sich in stillen ruhigen Gemüthern ihrer Natur nach, dem blasirten nicht befriedigenden Paganismus gegenüber, mit bleibenden Nachdruck geltend. Judaei, so fährt Tacitus fort, mente sola unumque numem intelligunt; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Diese Stelle allein hätte den Tacitus gegen die übrigen auffallenden Sonderbarkeiten der Juden toleranter machen sollen; aber wir sehen, daß selbst edle Männer des Alterthums, blos aus Patriotismus, gegen die ewigen Wahrheiten blind waren und blieben. Tacitus hat überhaupt den Juden viel Unrecht gethan in seinen fehlerhaften, falschen Berichten über sie; unparteiisch ist er hier gewiß nicht, wenn er es auch sonst überall war. Haß gegen alles Fremde, dessen Eindringen Tacitus den Verfall Roms zuschrieb, mag den bitteren und auch ungerechten Schmähungen in der Charakteristik der Juden als Folie gedient haben.

Daß um diese Zeit nicht blos in Rom, sondern auch in andern Städten Römer zum Judaismus übertraten, beweisen einige Grabschriften, die man in später Zeit noch auffand. Eine solche Inschrift fand man bei Pola in Istrien: **Aur. Soter. et Aur. Stephanus Aur. Soteriae Matri pientiss. Religioni Judaicae metuenti.** Eine ähnliche bei Appianus Inscript: **Religioni Judaicae Metuenti F. P. Aelius Priscianus et Aelia Chreste Vivi sibi posuerunt.** . . . Ein Thyatirener hatte sich sogar seinen Begräbnißplatz bei einem Sabbathaus im Garten bedungen. Wir haben schon früher bemerkt, daß die Proselyten nach dem Griechischen σεβόμενοι nach dem Lateinischen metuentes genannt wurden, auch nannte man sie Juden, wie wir aus Dio Cassius entnehmen, welcher in der schon früher angeführten Stelle sagt: „Ich weiß nicht, woher sie die Benennung „Juden“ haben, sie erstreckt sich aber auch auf alle jene, welche, ungeachtet sie einer

ganz verschiedenen Nation angehören, die jüdischen Gebräuche beobachten." Paulus fand allerorts auf seinen Reisen solche σεβομένους, welche auch die eifrigsten und selbst bessere Christen, als die übergetretenen Juden waren, weil nicht so kleinlich befangen und durchdrungen von dem todten Buchstaben des mosaischen Gesetzes.

Die Juden unter Cajus Caligula, vom Jahre 37—41 n. Chr.

Es ist wahrscheinlich, daß es den Juden unter Caligula besser erging, als unter Tiberius. Dio Cassius erzählt uns, daß Cajus die früher untersagten geschlossenen Gesellschaften wieder einführte; auch waren die Juden unter Claudius wieder zu einer überzähligen Menge so sehr angewachsen, daß sie gefährlich schienen; der Anfang zur Rückkehr mag wohl unter Caligula also schon geschehen sein. Denn kaum war Tiberius todt, so wollte Caligula noch an demselben Tage den eingekerkerten Agrippa freigeben, auf Zureden der Antonia verschob er doch noch einige Tage diese Freilassung, um nicht in gar so gehässiger, auffallender Weise gegen die Manen des Tiber aufzutreten. Daß aber Agrippa viel bei dem launenhaften, ja wahnsinnigen Kaiser vermochte, ersehen wir daraus, daß, als Caligula in alle Provinzen den Befehl ergehen ließ, man solle ihm Tempel errichten, und ihn als einen Gott verehren, und dasselbe auch von den Juden forderte, die sich deshalb schon zum Aufstand rüsteten, weil Petronius auf des Kaisers Befehl mit Gewalt seine Statue im Tempel aufstellen sollte, Agrippa doch erwirkte, daß der Befehl zurückgenommen wurde, ungeachtet die Juden aus Verzweiflung schon das Feld nicht mehr bestellten und in ihrer Schilderhebung schon sehr weit gegangen waren. Vor Caligula vertheidigte Philo die alexandrinischen Juden, doch wurde seine Vertheidigung nicht gehört, weil der Kaiser den alexandrinischen Griechen, mit denen jene im Zwiste lebten, mehr gewogen war. Es war natürlich, daß die alexandrinischen Juden unterlagen, denn sie wollten ihm keinen Tempel errichten und bei seinem Namen nicht schwören. Schön und erhaben sind Philo's Worte an die Juden, als sie von Cajus weggingen: „Jetzt steht es gut mit uns. Da Cajus auf uns zürnt, so ist Gott mit uns." — Bald darauf wurde der Kaiser ermordet.

Die Juden unter Claudius, vom Jahre 42—54 n. Chr.

Claudius schlichtete beim Beginne seiner Regierung den Streit in Alexandrien zu Gunsten der Juden, er gebietet, daß sie gleiche Rechte wie die Griechen haben, gerade so wie es nach den Edicten des Augustus verordnet wurde. — Auch ließ er auf Ansuchen des Herodes und Agrippa im ganzen römischen Reiche bekannt machen, „daß die Juden überall dieselben Rechte haben sollten, wie in Alexandrien, besonders hebt er ihre Treue gegen das römische Volk hervor; es sei billig, daß keine Stadt ihnen ihr Recht schmälern, daß ihnen erlaubt sei in vaterländischer Weise zu leben, und ihren religiösen Gebräuchen ungestört obzuliegen, nur sollten sie sich, nemlich die Juden, auch bescheiden benehmen und fremde Religionen nicht verachten. — Dieses Edict soll innerhalb dreißig Tagen in allen Provinzen bekannt gegeben und so aufgestellt werden, daß es von Jedermann leicht gelesen werden könne." — So gut gesinnt war Claudius im ersten Jahre seiner Regierung; Ursache seines Wohlwollens mögen die wichtigen Dienste gewesen sein, die ihm Agrippa, der zufällig in Rom verweilte, bei der Thronbesteigung leistete. Nach der Ermordung des Caligula wollten die Senatoren gegen den Willen der Soldaten dem Claudius die Herrschaft nicht übergeben; schon fing Claudius an gegen einzelne aus den Senatoren zu wüthen, da rieth ihm aber Agrippa, der jüdische Fürst, klug zu sein und nachzugeben, für welchen Rath sich Claudius gegen Agrippa sehr dankbar bewies. In der Regierungszeit dieses Kaisers scheinen die Juden in Rom lange unangefochten geblieben zu sein. Auch mag die Habsucht des Claudius nicht weniger, als seine Dankbarkeit gegen Agrippa, die Quelle der Begünstigung jüdischer Freiheiten gewesen sein. Denn Tacitus erzählt in dem fünften Buch der Historien, daß die Juden von Claudius sich das Recht erkauften, die Stadt Jerusalem zu befestigen. **Per avaritiam Claudianorum temporum empto jure muniendi struxere muros in pace tanquam ad bellum.** Was wir schon oben über Agrippa nach Josephus Flavius erzählten, bestätigt auch Dio Cassius sechzigstes Buch. „Dem Agrippa in Palästina," so erzählt dieser

Geschichtschreiber, „welcher ihm zur Herrschaft mitverholfen hatte, da er gerade in Rom war, gab er noch mehr Land und ertheilte ihm consularische Auszeichnung, seinem Bruder Herodes aber den Rang eines Prätors und die Herrschaft über eine Landschaft. Beiden gestattete er im Senat zu erscheinen und ihm in griechischer Sprache dafür Dank zu sagen. Dieß geschah unmittelbar von Claudius und fand allgemeinen Beifall."

Die Güte des Claudius haben die Juden benützt und fanden sich so zahlreich in Rom ein, daß sie ihm selbst gefährlich zu werden schienen und sie daher zwar nicht geradezu, wie Dio Cassius erzählt, aus Rom vertrieben, doch öffentlich nach ihrer Gewohnheit Zusammenkünfte zu halten durch ein kaiserliches Verbot verhindert wurden. „Die Juden," sagt Dio, „waren damals zu einer solchen Menge angewachsen, daß sie, ohne Unruhen zu erregen, nicht wohl aus der Stadt gewiesen werden konnten, deshalb vertrieb er sie nicht geradezu, verbot ihnen aber, die nach ihren Gesetzen gebotenen Versammlungen zu halten."

Daß aber Claudius erst in den letzten Jahren seiner Regierung seine Gunst den Juden entzog, ersehen wir aus einer Zusammenstellung dieses Factums mit einer lichtgebenden Stelle aus der Apostelgeschichte 18. Cap. Ungefähr im Jahre 53 reist Paulus nach Europa, kommt nach Athen und begibt sich von da nach Corinth, wo er den Aquila und die Priscilla trifft, die von Rom gekommen waren. Die betreffende Stelle lautet: „Hierauf schied Paulus von Athen und kam nach Corinth. Daselbst fand er einen Juden, Namens Aquila, gebürtig aus Ponticus, welcher kürzlich aus Italien gekommen war mit Priscilla seinem Weibe (denn Claudius hatte befohlen, daß alle Juden aus Rom sich entfernen sollten), zu diesen gesellte er sich." Das Wort „kürzlich" deutet auf das J. 53. Da wir schon bei dieser Stelle sind, so können wir nicht unerwähnt lassen, daß Paulus auch in Corinth Proselyten der Juden traf. So taufte er den Justus, der ein σεβόμενος θεόν war; auch viele andere Corinthier, die ihn hörten, ließen sich taufen. Aus demselben Capitel der Apostelgeschichte läßt sich mit Sicherheit der Schluß ziehen, daß das Edict des Claudius sich nur

auf Rom und Italien erstreckt haben wird, da die Juden in Achaja unter dem Proconsul Gallio ungehindert nach ihren Gebräuchen und Sitten schalten und walten konnten. Auch scheint damals ein Gesetz bestanden zu haben, welches den Juden das Proselytenmachen verbot; denn die Juden verklagen den Paulus vor Gallio, daß er gegen das Gesetz die Menschen berede, Gott zu fürchten (σέβεσθαι θεόν, metuere Deum, ein Proselyt werden). — Denn gegen die Christen konnte damals ein solches Gesetz noch nicht bestanden haben, da man zwischen Christen und Juden noch keinen Unterschied machte, welcher wahrscheinlich erst durch die Vertheidigungsrede des Paulus zu Rom vor Nero im Jahre 64 an's Licht getreten sein mochte. Denn erst bei Gelegenheit des Brandes von Rom nennt Tacitus zuerst die Christen; auch Suetonius, der die Juden öfter nennt, gedenkt der Christen auch bei Nero: **Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.** Das Wort „novae" deutet hin, daß das Christenthum 65 nach Christus eine neue Erscheinung, wenigstens in Rom, war.

Doch kehren wir wieder zu den Juden unter Claudius zurück. Sueton erzählt 25. Cap. in seinem Leben Folgendes: **Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.** Ueber diese Stelle sind die Ansichten verschieden. Einige, wie Lipsius, glauben, es seien unter den Juden hier schon Christen zu verstehen. Doch haben wir oben gezeigt, daß wohl unter Nero erst die Christen bemerkbar wurden; auch weiß jeder, der die Kirchengeschichte durchblättert hat, daß das Tumultmachen nicht die Sache der Christen war; sie waren standhaft, getreu ihrer Religion; aber Aufruhr zu erregen, wie man den Juden oft mit Recht vorwerfen konnte, war nie ihre Sache. Tertullian macht in seiner Schrift **Apolog.** die Bemerkung, daß die ersten Christen verachtete, unbrauchbare und schwache Menschen waren; er gebraucht die Ausdrücke: **inertes, inutiles atque infructuosi.** Diese Ausdrücke aber lassen sich mit einer leidenschaftlichen, entflammten Gemüthsart, die zum Tumultmachen gehört, nicht vereinbaren. Sueton erzählt, daß Domitian seinen Vetter Flavius Clemens, **patruelem suum contemptissimae inertiae** hinrichten ließ; Torrentius macht sogar aus

diesen Worten contemtissimae inertiae den Schluß, Flavius sei ein Christ gewesen. Dio sagt aber, daß er ein Jude war: Domitian ließ den Flavius hinrichten; ihm wurde Verachtung gegen die Götter Schuld gegeben, ein Vergehen, wegen dessen auch viele Andere, die sich zum Judenthume neigten, verurtheilt wurden. Dio scheint nicht streng zu unterscheiden.

Wir dürfen also nach dem so eben Gesagten annehmen, daß die Judaei in obiger Stelle des Sueton wirklich Juden waren.

Nun aber entsteht nach wahrscheinlicher Beseitigung dieses Zweifels ein zweites, größeres Bedenken über das Wort „Chresto."

Es handelt sich darum, wer dieser Chrestus war. Daß Chrestus ein eigener Name bei den Römern war, ersehen wir aus vielen Inschriften; in einer von uns oben angeführten Inschrift kommt, wie der Leser bemerkt haben wird, auch der Name Chreste vor. Das Wort Christus kommt von χριω, ungere; χρηστος ist einer andern Abstammung; da aber die Griechen η wie ι aussprachen, so schrieben sie, selbst wenn ihnen das Wort Christus vorgekommen wäre, dasselbe mit η und sprachen es wie mit ι aus. Die Bedeutung von χρηστος war ihnen faßlicher und leichter als die durch hebräische Religionsgebräuche zu erklärende von Χριστος. Wir wissen, wie es bei Wanderungen der Wörter vom Mutterlande unter fremde Sprachen zu ergehen pflegt. χρηστος entsprach dem lateinischen bonus, utilis; das merkte sich der Römer bald, und schrieb daher das Wort auch so; aber die Bedeutung von χριστος, die Lactantius gibt, hätte er sich weniger leicht gemerkt. Dieser sagt nämlich: Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni: sic enim Judaei reges suos appellabant." — Orosius las in seinem Exemplare impulsore Christo tumultuantes. — Dio nennt in der von uns angeführten Stelle Niemand, der die Juden zum Aufruhr verleitet hätte; auch ist da von einem Aufruhr gar keine Rede. Man ging nur vorsichtig und behutsam mit den Juden um, um sie nach und nach aus Rom wegzubringen. Auch wird sonst nirgends von einem Aufstande der Juden in Rom unter der Anführung eines Chrestus Erwähnung gemacht. In dieser Richtung bekommt unsere Stelle also Licht.

Wir haben bisher gesehen, daß die Römer, in Bezug der Juden, so gerne sie auch von ihnen, obwohl mit Verachtung sprachen, doch äußerst mangelhafte Kenntnisse, mit vielen eigenen Vorurtheilen gegen diese Nation vermengt, besaßen. Sie hörten und sahen vieles von den Juden, gaben sich aber nie die Mühe, dem Gesagten und Gehörten gründlich nachzuspüren und bloße Meinungen und Vermuthungen gegen die reine Wahrheit auszutauschen. Was müßten wir von den Juden für eine Idee fassen, wenn wir sie blos durch Tacitus kenneten? Wie irrig und ungerecht ist er nicht in seinen Urtheilen über die Christen? Nicht minder wie über die Juden. — Eben so wenig und noch weniger als dem tiefforschenden Tacitus mag dem mehr oberflächlichen Suetonius in diesem Puncte zu trauen sein.

Jedem Leser ist bekannt, daß die Juden einen Messias erwarteten; und je bedrängter die Zeiten für sie waren, desto mehr ergaben sie sich dieser Erwartung und Hoffnung von einem bald kommenden Heiland, der die Juden zu einem mächtigen, zum ersten Volke der Welt machen werde. Sueton und Tacitus erzählen, daß um diese Zeit der Welt aus Judäa ein Herrscher, ein Retter kommen solle; die Juden bezogen es auf sich und nach unserer jetzigen Anschauung der Dinge mit Recht; die Römer aber auf Vespasian. Diese Messiasverkündung mag nicht blos in den engen Gränzen Judäas geblieben sein, sondern sich weithin unter den Juden, die in der διασπορα lebten, verbreitet haben. Im Sueton lesen wir folgende Stelle: „Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio: Esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano quantum eventu postea patuit, praedictum Judaei ad se trahentes, rebellarunt.“ Nach diesen Worten war die Weissagung eine alte und ist nicht erst zur Zeit des Vespasian, von dem hier gesprochen wird, zum Vorschein gekommen; die Sehnsucht der Juden nach ihrem Messias war keine periodische, intermittirende; sie war eine stäte und gewann nur an Intension, je nach den Zeichen der Zeit. Nicht also, wie gesagt, blos die Juden in Palästina, sondern auch die in Rom blickten mit Sehnsucht nach ihrem kommenden Messias, und gerade da war

ihre Erwartung größer, wo der Druck am stärksten war. Auch dem Tacitus war jene Weissagung nicht unbekannt: „Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur, quae ambages, meint Tacitus als Römer, Vespasianum ac Titum praedixerat; sed vulgus (nämlich die Juden) more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati.“ — Josephus drückt in seinem Werke das lateinische ambages des Tacitus durch χρησμός ἀμφίβολος aus, und deutet die Weissagung zu Gunsten Vespasians, wodurch er sich auch das Leben rettete. Die Prophezeiung ist im Daniel enthalten 2. Cap. 44. v. und lautet: „Und in den Tagen dieser Königreiche wird der Gott des Himmels ein Reich erwecken, das in Ewigkeit nicht zerstört werden wird; sein Reich wird keinem andern gegeben werden, und es wird zermalmen und vernichten alle diese Reiche; es selber aber wird bestehen ewiglich.“

Messias heißt im Hebräischen der Gesalbte; die griechische Sprache gab dieses Wort durch χριστος. Unter Claudius mag wohl schon Kunde von Christus unter die jüdische Gemeinde in Rom gelangt sein; in ihren sinnlichen Vorstellungen von einem weltbeherrschenden Messias, Christus, mag es auch geschehen sein, daß die Juden, die vom Ganzen noch nicht die rechte Vorstellung und Belehrung hatten, tumultuarisch jauchzten, und den Namen ihres Erretters Christus im Freudentaumel vielleicht auch öffentlich nannten. Auch Hug ist dieser Ansicht, wie wir aus folgenden Worten ersehen: „Als in Rom die Nachrichten von der Erscheinung des Christ aus Palästina her immer häufiger wurden, so konnte es sehr leicht geschehen sein, daß das Christenthum gegen seine Endzwecke vielen die Köpfe, die von abenteuerlichen Ideen voll waren, heiß machte und unzeitige Ausbrüche ihres Mißmuths veranlaßte.“ Suetonius, der etwas oberflächliche Lebensbeschreiber, mag von einem Christus dem Befreier der Juden etwas gehört haben; ohne kritische Untersuchung läßt er sofort den Chrestus einen Rebellenhäuptling in Rom sein. Dieß möchte der wahrscheinliche Sinn der Stelle sein, die nur mit Hilfe dieser Hypothese erklärt werden kann, weil in anderer Beziehung jeder geschichtliche Grund fehlt.

Die Juden unter Nero, v. J. 54—68.

Die ersten fünf Jahre regierte Nero äußerst gütig, so daß Aurelius Victor von ihm sagt: distare cunctos principes Neronis quinquennio. Da war es denn auch zu erwarten, daß die in der letzten Zeit der vorhergehenden Regierung hart bedrängten Juden wieder nach Rom zurückkehrten. Paulus wollte in dieser Zeit, weil er sich in Asien und Griechenland nicht für sicher mehr hielt, nach Rom kommen. Seine Anverwandten befanden sich in Rom, wie wir aus dem im Jahre 58, also im 4. Jahre der Regierung Nero's geschriebenen Briefe an die Römer Cap. 16, 7. 11. ersehen können. „Grüßt mir den Andronicus und Junias, meine Anverwandten und Mitgefangenen; ausgezeichnet sind sie unter den Aposteln, auch waren sie früher in Christo als ich."

Es scheint, daß auch diese sich wegen größerer Sicherheit nach Rom zogen und da wahrscheinlich als die Ersten das Christenthum in den Synagogen lehrten; dabei muß man aber immer gelten lassen, daß noch kein Unterschied Statt fand zwischen Juden und Christen. Ein dritter Verwandter des Paulus war Herodion. Die Beschäftigung derselben waren Gewerbe und Handel.

Im Briefe Jacobi nemlich, der im Jahre 64 geschrieben ist, ersehen wir, welche Beschäftigung die Juden in dieser Zeit und wahrscheinlich früher schon mit besonderer Vorliebe sich in ihrer Zerstreuung wählten. Jacobus verkündet ihnen nemlich, daß sie in Palästina viel Elend und Noth treffen werde, sie aber antworten und sagen: „Wir wollen heute und morgen in diese oder jene Stadt wandern, dort Ein Jahr zubringen, Geschäfte machen und auf Gewinn ausgehen." Sie verließen sich, wie wir sehen, zumeist auf ihren Handlungsgeist. Als Nachbarn der Phönicier, und unter Salomo schon ein Handel treibendes Volk besonders zu Lande und als solche, die unter dem Drucke der römischen Procuratoren vom Ackerbau kaum mehr leben konnten, war es ganz natürlich, daß sie sich bei ihren wiederholten Verfolgungen einer Beschäftigung ergaben, wo sie am leichtesten von einem Lande in's andere wandern konnten. Wo konnten sie aber mehr dem Handel obliegen, als in

der Weltstadt Rom? Daher ihr Drängen dahin. Aus Flavius erfahren wir, daß viele Juden sich das römische Ritterrecht kauften, daher sie auch der Apostel Jacobus und Flavius χρυσο δακτύλιοι nennen.

Der römische Dichter Persius, welcher von 34—64 lebte und in Nero's Regierungszeit blühte, macht Erwähnung von den Juden in seiner V. Satyre, wo er von der Freiheit spricht und zeigt, wer eigentlich frei und nicht frei sei. Nach Aufzählung vieler Hindernisse der Freiheit kommt er auch auf den Aberglauben, **superstitio**, so nannten die Römer jede Religion, welche von der heidnischen bedeutend abwich, und spricht von den Gebräuchen der Juden. In Prosa gegeben lauten des Dichters Verse: „Sind die Tage des Herodes genaht, und wirbeln bei vom Russe beschmutzten Fenstern in allen Seiten aufgestellte Lampen, mit Violen geschmückt, einen fetten Rauchqualm empor, schwimmt breit und lang in rother Schüssel der Thunfisch, und ist gefüllt mit Wein der Silberbecher — dann bewegst du die Lippen in Andacht, und fürchtest dich vor dem beschnittenen Sabbat."

Persius zieht los gegen den beengenden, die Freiheit raubenden Ceremoniendienst der Juden. Was das am Anfange unserer Stelle angedeutende Fest des Herodes betrifft, so findet man hierüber zweierlei Erklärungen. Nach Tertullian und Epiphanius gebe es eine Secte der Herodianer und diese feiern hier, sagen die Erklärer, den Geburtstag dieses Königs. — Andere nehmen unter den Tagen des Herodes nur einen dichterischen Ausdruck an, und verstehen darunter jedes Fest der Juden. Dieser Ansicht stimmen auch wir bei. Lampen anzuzünden war bei den Juden Sitte, wie wir aus Flavius **Antiq. XII. 11.** erfahren, welcher sagt: „Am **25.** Tage des Monats Chasla, welchen die Macedonier Apelläus nennen, zündeten sie Lichter in den Leuchtern an."

Seneca der Philosoph macht den Juden eben deshalb Vorwürfe in folgenden Worten: **Epist. XCV. 47.** „**Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine Dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine.**" Was den Rauchqualm betrifft, so sagt auch Tertullian: **Clarissi-**

mis lucernis vestibula nebulabant. — Dem so eben Besprochenen fügen wir die Bemerkung bei, daß es von nun an äußerst schwer ist, Christliches und Jüdisches streng zu sondern; allgemein bekannt im römischen Reiche waren jetzt schon die Juden. Die Christen, die nach und nach aus den Judengemeinden, wo sich auch viele Proselyten aus Römern einfanden, entwuchsen, unterschied man noch zu wenig von den Juden. Auch war es fast nicht anders möglich. Denn beide hatten lange dieselben Gebräuche, feierten die Judenfeste und den Sabbat und hatten im Anfange dieselben Synagogen. Als Claudius die Juden auswies, wurden auch die Judenchristen mit ausgewiesen; als jene unter Nero zurückkehrten, durften auch die Judenchristen wiederkehren. Wenn wir von nun an die Juden und Christen in diesen schweren Zeiten unterscheiden wollen, so bietet sich uns von Seite der Christen kein anderes Merkmal dar, als die sanfte und ruhige Ergebung in ihr Schicksal, wie wir es beim Brande Roms gewahren. Die Juden machen sich andererseits kennbar durch ihre Klugheit, Gewandtheit, durch ihre Betriebsthätigkeit nach allen Richtungen, sei es bisweilen auch auf eine unredliche Weise. Wurden die Juden verfolgt, so traf es κατ' ἐξοχην nur die Juden in der διασπορᾶ; die Proselyten traf es nicht; wurden Christen verfolgt, so machte man keinen Unterschied, ob er ein Römer, ein Grieche, ein Gallier, ein Jude sei. Die Juden konnten sich in diesen und den folgenden Zeiten ihre unbeirrte Existenz und Erlaubniß Handel zu treiben, erkaufen; der Christ durfte öffentlich nicht erkannt werden, und konnte nur insgeheim, wie wir aus Plinius Briefen an Trajan erfahren, seinen religiösen Pflichten obliegen. Der Jude fing an ein Gegner des Christen zu werden; und der große Haß gegen die Juden entlud sich nach und nach, wahrscheinlich nicht ohne Mitwirkung der Juden, auf die Christen.

Die Juden unter den folgenden Kaisern, besonders Vespasian, Titus, Domitian, vom Jahre 68—100 n. Chr.

Von den römischen Schriftstellern, die in dieser Zeit leben, machen mehrere Erwähnung von den Juden. So liest man im Lucan: **Judaea dedita sacris incerti Dei.** Plinius erwähnt den Judenhaß gegen die heidnischen Götter in den Worten: **Judaeae gens contu-**

melia numinum insignis. Tacitus nennt der Erste unter den Classikern den Namen des Gesetzgebers Moses: **Moses** novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. — Der ruhige, besonnene Quintilian wich in seinen Ansichten über die Juden von Tacitus und den übrigen Römern in Nichts ab, wo er sagt: Et parentes malorum odimus. Et est conditoribus urbium infame, contraxisse aliquam perniciosam ceteris gentem, qualis est primus, Judaicae superstitionis auctor. — Der stille Schulmann fällt hier ein hartes Urtheil, welches wir ihm, als Römer, nachsehen können; aber eben dieses Urtheil ist uns ein Beweis, wie verhaßt alles Jüdische in Rom sein mußte. Freilich schrieb er wahrscheinlich diese Zeilen unter Domitian, der ein hervorragender Judenfeind war. Sueton erzählt im Leben des Domitian, daß er, unter anderen Räubereien, deren er sich schuldig gemacht hatte, ganz besonders gegen die Juden wüthete und die jüdische Steuer mit der größten Strenge eintrieb. Judaicus fiscus acerbissime actus est: ad quem deferebantur, qui veluti professi judaicam intra urbem viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. — Die freie Religionsübung in Rom selbst mußte sich jeder um zwei Denare, welche als Beisteuer für den Tempel des Jupiter Capitolinus eingefordert wurden, erkaufen. Schon Vespasian hatte diese Steuer eingeführt; da nämlich die Juden jährlich nach Jerusalem in den Tempel Geld schickten, nach der Zerstörung des Tempels aber diese Obliegenheit von selbst wegfiel, so verordnete er, daß in Zukunft von den Juden diese Steuer dem Jupiter Capitolinus entrichtet werden sollte. Mit äußerster Härte aber trieb sie Domitian ein; sie war auch bekannt unter dem Namen aurum Judaicum. Appian nennt diese Steuer φόρον τῶν σωμάτον. Was Suetonius von jenen sagt, qui dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent, so scheint dieß auf die Christen Bezug nehmen zu müssen. Man mochte wohl immer noch beide unter eine Kategorie der Andersgläubigen gebracht haben; die Christen von ihrem Standpuncte aus betrachtet, weigerten sich mit Recht, die Judensteuer zu bezahlen; daher aber auch jene Verfolgungen gegen sie und der Glaube unter

den Römern, als verstellen sie sich nur, und sagen nur deßhalb, keine Juden zu sein, um keine Steuer zahlen zu dürfen. Hätte man von ihnen eine eigene Christensteuer gefordert, mit der größten Bereitwilligkeit würden sie selbe entrichtet haben. Als Juden durften und konnten sie keine zahlen. Wie strenge aber diese Steuer eingefordert wurde, können wir aus Folgendem entnehmen, was ebenfalls Sueton von sich selbst erzählt: Interfuisse me adolescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque concilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset. So schonungslos, um nur einige Denare einzunehmen, ging man mit der Würde des Alters um. Der Greis war wahrscheinlich ein Christ; und selbst im Falle, man hätte bei der Untersuchung gefunden, daß er beschnitten sei, so betrachtete er sich nach seiner Ansicht mit Recht als keinen Juden und habe auch keine Steuer zu bezahlen. Wie verhaßt diese Steuer gewesen sein mußte, ersehen wir aus einer Münze aus Nerva's Regierungszeit. Dieser gute Regent, Domitians Nachfolger, hielt es wahrscheinlich für seine erste Pflicht, diese Steuer, die zu so vielen Gräuelscenen Veranlassung gab, aufzuheben. Aus Dankbarkeit ließen wahrscheinlich die Juden selbst jene Denkmünze prägen mit Nerva's Namen und der beigegebenen Umschrift: Judaici fisci calumnia sublata. — Doch scheint es, daß nicht alle Juden in Rom selbst lebten. Es kann sein, daß jene Juden, welche die Steuer nicht bezahlen konnten, außerhalb der Stadt in einem Gehölze unter freiem Himmel lebten, wie Juvenals satyrische Schilderungen vermuthen lassen. Dieser Dichter lebte vom Jahre 38—119 unter vielen Kaisern und nennt recht oft die Juden und ihre Gebräuche in seinen Satyren.

So erzählt er in der dritten Satyre, wie ein biederer Römer aus der Stadt Rom auswandert und sich anderswo ansiedeln will, da in Rom für Redlichkeit und gute Sitte kein Platz mehr sei, und nur der Auswurf der Menschheit aus allen Ländern daselbst sein Unwesen treibe. Juvenal begleitet seinen Freund und sofort an der Porta Capena, wo der Weg nach Capua führt, stoßen sie auf Juden, die da ihre Wohnstätte aufgeschlagen haben. „Während das ganze Hausgeräth auf einen Wagen gepackt wird, blieb er stehen bei der nassen

Porta Capena. Hier wo sich Numa vordem bei der nächtlichen Freundin Egeria einfand, da wird der Hain der heiligen Quelle und die Capelle den Juden vermiethet; ihr ganzes Hausgeräth ist ein Korb mit Heu. Denn in unserer Zeit muß der Staatscasse jeder Baum Pachtgeld zahlen und der Wald ist von Bettlern jetzt voll, nachdem die Camoenen verjagt sind." So lauten in absichtlich prosaisch gehaltener Uebersetzung die Worte Juvenals. Man ersieht, daß die Juden in dem Haine der Nymphe Egeria ein Zigeunerleben führen. Außer dem kleinen Handel, verlegten sie sich wahrscheinlich auch aufs Betteln und Wahrsagen und führten oder trugen Heu und Stroh zu ihrer Lagerstätte in Körben mit sich. Uebrigens hatte der Korb bei ihnen auch symbolische Bedeutung, als Andenken an die Zeit, da sie auf die Felsen ihres Landes die Erde zum Anbau in Körben getragen hatten, zu dessen Erinnerung sie ein eigenes Korbfest feierten, welches Philo in einer im Jahre 1818 aufgefundenen Schrift beschrieben hat. Um Geld zu bekommen, vermiethete Domitian, unter welchem diese Satyre geschrieben ist, jeden Platz, selbst den heiligsten, wie den Hain der Nymphe Egeria. Ein solches Treiben mußte freilich einen biedern Römer, der an dem Alten hing, zum Auswandern zwingen. — In diesem Haine hatten die Juden wahrscheinlich ihr Bethaus προςευχη. Denn sie liebten es, wie wir aus andern Stellen der Classiker und auch aus Philo lernen, um die Bethäuser Bäume zu pflanzen oder auch in kleinern Wäldern und Hainen ihre religiösen Versammlungen zu halten. In der Schrift des Philo, die wir schon erwähnten, in der Legatio ad Cajum nämlich, lesen wir folgende erklärende Stelle: „In jedem Stadtviertel von Alexandrien gibt es viele Bethäuser; die einen davon haben sie mit den Bäumen ausgehauen, die andern haben sie vom Grunde aus zerstört, indem sie Feuer in sie schleuderten, und so durch Brand vernichteten." — In der Apostelgeschichte Cap. 16, 13. finden wir folgende Stelle: „Am Sabbat gingen wir gewöhnlich vor die Stadt hinaus an einen Fluß, wo nach der Sitte die προςευχη war, wir ließen uns nieder und sprachen da mit den zusammenkommenden Weibern. Es hörte auch zu Lydia eine Gottesfürchtige (σεβομενη, eine Proselytin)." Man sieht, daß die προςευχη nicht nothwendig ein

Tempel, eine Synagoge sein mußte; jedes abgelegene Plätzchen, welches sie als Stätte zur Verrichtung des Gebetes bestimmten, war eine προςεύχη. Das Wort ενομίζετο im Texte unserer Stelle deutet hin, daß jedes Plätzchen für eine προςεύχη gelten konnte, wenn man übereinkam.

Daß ein Hain, ein Wäldchen aus vielen Gründen jeder andern Stätte vorgezogen wurde, ist leicht denkbar. Da wir schon von den προςεύχαις sprechen, so wollen wir noch eine andere Stelle vom Juvenal den Leser vorführen. In unserer Satyre Vers 278—301 schildert Juvenal den Muthwillen vornehmer Jünglinge zur Nachtszeit. Die wohlthätigen Einrichtungen des Augustus zum Behufe der nächtlichen Sicherheit wurden ganz außer Acht gelassen, zumal da Nero und Otho als Kaiser durch ihre nächtlichen Bübereien, wie sie Tacitus, Sueton und Dio schildern, selbst das ärgerlichste Beispiel gaben. Einen solchen übermüthigen Jüngling führt uns Juvenal vor. Dieser stößt in seinem bacchanalischen Taumel auf einen armen Mann, insultirt ihn mit Worten und frägt ihn, wer er sei?

Vers 285.

Nil mihi respondes? Aut dic, aut accipe calcem.
Ede, ubi consistas! in qua te quaero proseucha?
Libertas pauperis haec est!

„Willst du mir nicht antworten? Rede oder du bekommst mit dem Fuß einen Stoß. — Sage, wo hast du deinen Standpunct? In welcher Proseuche soll ich dich suchen? — Das ist die Freiheit des Armen!" —

Aus dieser Stelle läßt sich mit Wahrscheinlichkeit herausfinden, daß Bettler ihren bestimmten Platz hatten und daß sich solche gern bei den Proseuchen aufstellen mochten. In Rom selbst waren diese proseuchae wahrscheinlich Privathäuser, die man in den verschiedenen Stadtvierteln zum Behufe der abzuhaltenden religiösen Feste entweder miethete oder kaufte. Dieser arme Mann, von dem hier die Rede ist, ist wahrscheinlich ein Proselyt, deren es in Rom zu Domitians Zeit, wo diese Satyre geschrieben ist, viele gab. Der Jüngling will mit den Worten: „in qua te quaero proseucha" ihm nicht die jüdische Religion vorwerfen, sondern ihm grob zu erkennen ge-

ben, daß er ein armer Teufel sei, der sich von ihm schon Einiges gefallen lassen müsse. Der Philolog **Hainrich** ist anderer Meinung und behauptet, dieser arme Mann sei ein Obsthändler aus Signia gewesen und habe bei einer Proseuche Obst feil gehabt, er begründet dies aus einer in Gruter angeführten Inschrift: „**P. Corfidio Signino Pomario a Proseucha.**" Diese Behauptung Hainrichs möchte wohl an einem dünnen Faden hängen, doch ist die Widerlegung hier nicht am Platze, für uns genügt es gesehen zu haben, daß es mitten in Rom auch proseuchen oder Bethäuser der Juden gab und wahrscheinlich viele, weil der Jüngling aus mehreren eine bestimmt genannte wissen will.

Wir sehen aber aus dem Ganzen, daß die **Proseuchen** nach Verschiedenheit des Locals eine verschiedene Beschaffenheit hatten. Man dürfte demnach proseucha nicht geradezu durch Bethaus übersetzen; eine allgemeine Uebersetzung des Wortes proseucha wäre vielleicht „Betstätte" „Betplatz" „Betstelle," in engerem Sinne muß man es nach Umständen durch „Bethain," „Betplatz," wie in der Apostelgeschichte, „Bethaus" wie in Rom, wiedergeben. In Alexandrien gab es, wie wir oben gesehen, Bethäuser und Betgehölze, beides wird aber von Philo durch das Wort προςευχη ausgedrückt.

Juvenal, als bekannter Feind der Frauen, hat sich in der **VI.** Satyre die Aufgabe gestellt, gegen das Frauengeschlecht loszuziehen und schonungslos ihre Fehler und Laster ans Licht zu ziehen. Da kommt er nach einer langen Reihe von Vorwürfen gegen sie auch auf ihren Abergauben, mit welchem sie sich fremden Betrügern ergeben.

Vers 542 ꝛc.

Quum dedit ille locum: c o p h i n o f o e n o q u e r e l i c t o,
Arcanum J u d a e a t r e m e n s mendicat in aurem,
Interpres l e g u m S o l y m a r u m et magna sacerdos
A r b o r i s et s u m m i fida internuntia c o e l i;
Implet et illa manum, sed parcius! a e r e m i n u t o
Qualiacunque voles, J u d a e i s o m n i a v e n d u n t.

Tritt jener (der Isispriester) ab, so läßt die Jüdin **Heu** und **Korb** stehen und murmelt ihr ein Geheimniß ängstlich ins Ohr, sie die Dolmetscherin der Gesetze von Solymä und die erhabene Prie-

sterin des Gehölzes und die betraute Zwischengesandte des hohen Himmels, auch sie bekommt Geld in die Hand, aber weniger; um Kleingeld verkaufen die Juden Träume, welcher Art du sie wünschest.

Der Leser sieht aus dieser Stelle, welche Beschäftigung außer dem Handel die Juden noch mit Vorliebe betrieben. Was bei uns Zigeuner sind, das mögen damals den Römern viele Juden gewesen sein. Durch ihren Cophinus und ihr foenum machten sie sich vor allen bemerkbar. Auch an dieser Stelle macht uns Juvenal aufmerksam auf den gewöhnlichen Aufenthaltsort der Juden, indem er die Jüdin eine Priesterin des Gehölzes nennt, von dem wir schon oben gesprochen. Vor der Stadt hatten sie den Hain des Numa gepachtet. — Das Wort summa coeli in unserer Stelle ist charakteristisch für die jüdische Religion nach der Ansicht der Römer, welche glaubten, sie beten den Himmel an, weil sie keine Abbildungen der Gottheit erlaubten, wie Tacitus schreibt: Profanos esse, qui Deûm imagines mortalibus materiis in species hominum effingant. Nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sinunt. Wie tief gesunken der Römer in seinem sinnlichen Polytheismus war, mag uns das als sprechender Beleg gelten, daß sich selbst gebildetere Männer unter ihnen nicht zur Idee eines unsichtbaren, körperlosen Gottes, eines Jehova, zu erheben vermochten und vielleicht sich hoch genug zu erheben glaubten, wenn sie von den Juden behaupteten, sie beten den Himmel an. Daher nennt sie auch der Coder Theodosianus Coelicolas, nach der Ansicht, wie sie sich nach und nach in Rom von ihnen bildete; auch im Justinian kommt der Ausdruck vor leg. 7. Cod. de Judaicis et coelicolis, unter welchen man jüdisch gesinnte Heiden zu verstehen hat.

In der XIV. Satyre behandelt Juvenal das Thema, ob die Tugend angeboren sei oder durch Lernen erlangt werden könne. Die bösen Gewöhnungen der Aeltern pflanzen sich nur allzu sehr auf die Kinder fort, und der wesentlichste Hebel einer gedeihlichen Erziehung bleibt das eigene gute Beispiel. Gefährliche Vorbilder müssen aus dem Horizonte des Jugendlebens hinweggeräumt werden, unter diese bösen Vorbilder rechnet er den Aberglauben (superstitio) mancher Aeltern:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nihil praeter nubes et coeli numen adorant.
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt.
Romanas autem soliti contemnere leges
Judaicum ediscunt et servant et metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses.

„Einige, denen ein Vater, der den Sabbath fürchtet, zu Theil ward, beten nichts an, als die Wolken und die Gottheit des Himmels. Vor Schweinfleisch, von welchem sich der Vater enthielt, haben sie nicht minder Abscheu, als vor Menschenfleisch; bald darauf nehmen sie sich ab auch die Vorhaut. Mißachtend das römische Gesetz, lernen sie das jüdische Recht und beobachten es mit gewissenhafter Ehrfurcht; Moses gab dieses Recht, was ich nicht kenne, in geheimgehaltener Rolle."

In diesen Versen spricht Juvenal von Römern, die zum Judaismus übertraten. Er beklagt, daß dies ein schlechtes Beispiel sei und daher kein Wunder, wenn das Kind den Vater nachahme. Er macht ihnen den oben schon berührten Vorwurf, daß sie die Gottheit des Himmels anbeten. Daß ein gebildeter Römer einen solchen Vorwurf machen kann, muß uns immer auffallend dünken; die übrigen Rügen jüdischer Sitte und Gebräuche konnten wir einem Römer eher hingehen lassen, weil der Mensch, ein Kind der Gewohnheit, an jeglichem Dinge, was fremd ist, gern Anstoß nimmt und intolerant wird. Nach Tacitus ist Juvenal der zweite, der den Namen „Moses" kennt und nennt. — Was den Ausdruck „arcano volumine" betrifft, so glauben wir diese Worte am besten zu deuten, wenn wir die Ansicht geltend machen, daß Juvenal von den religiösen Gebräuchen der Juden mehr wußte als jeder andere Römer; die Juden hatten wahrscheinlich, wie im Tempel zu Jerusalem so auch in den einzelnen Synagogen oder Proseuchen die zehn Gebote Gottes auf Pergamentrollen oder Steintafeln im innersten Adytum geheimnißvoll und heilig aufbewahrt, und vor des Laien Anblick entfernt gehalten. Auf das deutet das Wort arcanum hin. Daß nemlich arcanum volumen nicht auf die heilige Schrift bezogen werden könne, wissen wir hinlänglich, da in jeder Synagoge öffentlich vor allen und

von jedem, der sich Kenntnisse zumuthete, dieselbe vorgelesen wurde. Wahrscheinlich wurden in Rom auch außer der Synagoge in Privathäusern, wie wir bei der Römerin Paulina sahen, die heiligen Schriften gelesen und erklärt.

In Ganzen wird der Leser bemerkt haben, daß das römische Gesetz und die römische Sitte auf äußerst wankenden Füßen müssen gestanden haben, und daß sich der Uebertritt zur jüdischen Religion auffallend bemerkbar gemacht habe; unmöglich könnten sonst die Klagen Juvenal's und Anderer so an Umfang zugenommen haben. In diese Zeit fällt auch die oben schon angeführte Klage des Quintilian. Der sonst würdige Dichter Juvenal erhob sich ungeachtet seiner hohen und strengen sittlichen Richtung im Allgemeinen nicht über seinen Zeitgeist. Nicht der Judaismus hat die römische Religion gestürzt, sie war schon lange dahin im moralischen Bewußtsein des Römers, es war eine Leere in den besseren Gemüthern, die eine Sehnsucht nach etwas Besserem fühlten, und siehe da, der lebendige Gott Jehovah kam zu den Römern und sie neigten sich still und ergeben zu ihm hin, und weg von den todten Götzen ihrer Ahnen. Dazu kam noch dies, was wir nicht verkennen dürfen, daß die Juden in ihren Proseuchen einen Köder hatten für die Römer, den diese bisher nicht kannten — dieser war die Lectüre der heiligen Schrift und die Erklärung und die daraus erfolgende moralische Besserung und geistige Nahrung, die der Ceremoniendienst des Paganismus nicht gab. Unabweisbar dringt sich uns der Gedanke auf: Wenn schon das Judenthum mit seinen schroffen Außenseiten eine so bedeutende Anziehungskraft auf die Römer ausübte; so ist es nicht zu wundern, wenn das sanfte Christenthum, welches alle beschwerlichen Sonderbarkeiten verwarf und einen vernünftigen und geistigen Dienst durch Gesinnungen und Sitten empfahl, in kürzester Zeit Aller Römer Gemüther für sich gewann.

Daß aber die Juden auch unter Vespasian und Titus, denen sie eine schwere Aufgabe zu lösen gaben, einige Begünstigungen erhalten haben dürften, dieß zu vermuthen berechtigt uns Folgendes. In der von uns schon benützten VI. Satyre des Juvenal wird unter andern Fehlern der Frauen auch der angeführt, daß der Mann,

wenn seine Frau schön ist, ihre Gelüste nach Schmuck und Tand nur mit den größten Opfern befriedigen könne.

Vers 152—153 ꝛc.

Quodque domi non est, et habet vicinus ematur.
Mense quidem brumae
Grandia tolluntur crystallina, maxima rursus
Murrina, deinde adamas notissimus et Berenices
In digito factus pretiosior: hunc dedit olim
Barbarus incestae, dedit hunc Agrippa sorori,
Observant ubi festa mero pede sabbata reges
Et vetus indulget senibus clementia porcis.

„Was nicht im Hause ist, der Nachbar aber hat es, so sei es gekauft. Während des Schneemonates sogar schaffet man herbei ansehnlich Krystallzeug, Murrhinen von größter Art, dann jenen weltkundigen Demant, der an dem Finger der Berenice einen höhern Werth noch bekam; diesen gab einst der Barbar Agrippa der blutschänderischen Schwester in jenem Lande, wo das Sabbathfest baarfuß feiern die Könige und herkömmliche Gnade den alten Schweinen zu Theil wird.“

Berenice war die Tochter Agrippas des ältern, Königs von Judäa; in erster Ehe war sie vermählt mit ihrem Oheim Herodes, König von Chalcis; später lebte sie in blutschänderischer Weise mit ihrem jüngern Bruder Herodes Agrippa; vor Beiden hielt Paulus jene berühmte Rede Apostelgeschichte 25. cap. Nach der Zerstörung Jerusalems kamen Beide nach Rom. Agrippa starb im Jahre 100 n. Chr. Berenice wandte sich in Rom von ihrem Bruder ab und lebte im Palaste des Vespasian als erklärte Braut, oder eigentlich als Concubine des Titus, der damals Mitregent war. Dieser hatte sich bei seinem Aufenthalte in Judäa, wo Vespasian die Aufgabe hatte, die Empörung zu unterdrücken, in Berenice verliebt, wie uns Tacitus **Hist. II. c. II.** erzählt: **Fuere qui accensum desiderio Berenices reginae vertisse iter crederent, neque abhorrebat a Berenice juvenilis animus.** — Titus nemlich, an Galba mit einem Auftrage nach Rom von seinem Vater abgesandt, erfuhr zu Korinth den Tod Galbas; er kehrt wieder um nach Palästina, und zwar, wie Einige glauben, mehr aus Sehnsucht nach Berenice,

als um anderer wichtiger Ursachen willen. — Doch zeigte das Volk in Rom seinen Unwillen über diese Verbindung, wie uns Dio in Folgendem erzählt 66. Band 15. cap.: „Berenice stand in der Blüthe ihrer Schönheit und kam deshalb mit ihrem Bruder Agrippa nach Rom. Hier erhielt dieser die Prätorwürde, sie selbst aber durfte im Palaste wohnen und kam in vertraulichen Umgang mit Titus. Man erwartete, daß sie sich mit ihm vermählen würde, und sie benahm sich schon ganz als seine Gemahlin, so daß er sie, weil sich in Rom darüber allgemeine Unzufriedenheit äußerte, entlassen mußte." Auch Sueton erzählt dasselbe: Suspecta in Tito luxuria; nec minus libido propter insignem reginae Berenices amorem, cui etiam nuptias pollicitus ferebatur. Daß Berenice im Palaste leben durfte, ohne daß Vespasian der Vater Einsprache that, erklären uns einige Winke aus Tacitus: Nec minore animo regina Berenice juvabat partes florens aetate famaque et seni quoque Vespasiano magnificentia munerum grata." Sie verstand es, wie wir sehen, die schwache Seite des Vespasian zu fassen, und ihm diese sträfliche Connivenz zu dem unerlaubten und dem Römer verhaßten Verhältnisse abzugewinnen. — Die übermäßige und fast unerhörte Güte und Geduld des Titus bei der Eroberung Jerusalems mag wohl nicht ganz allein, wie so häufig von ihm gerühmt wird, der lauteren Quelle echter Humanität ihren Ursprung verdanken, sondern vielmehr in dem Einflusse der Berenice ihre Begründung finden. Auch Agrippa war auf der Seite des Vespasian und redete den Juden zu, von ihrem wahnsinnigen Unternehmen, gegen die Römer Stand halten zu wollen, abzustehen.

Berenice mußte aus Rom weg, wahrscheinlich um die verhaßte Fremde den Augen des Volkes zu entziehen; später, als Titus Alleinherrscher geworden war, schien sie am Hofe nichts mehr zu gelten. Denn so erfahren wir aus Dio: „Titus ließ sich als Alleinherrscher keine Liebesgeschichten zu Schulden kommen, obgleich Berenice zum zweiten Male nach Rom kam." Sie heirathete den Polemo, König von Cilicien, den sie aber wieder verließ, um den blutschänderischen Umgang mit Agrippa, ihrem Bruder, fortzu-

setzen. — Was den von ihr getragenen Demant betrifft, so mag dieser historischen Werth gehabt haben; wir wissen aber nichts Näheres anzugeben, liegt auch außerhalb der Gränzen unserer Untersuchung.

Das bis hieher Besprochene über Juvenals Verse und die Stellen aus den übrigen Classikern setzt uns in den Stand, die ruhige und nicht angefochtene Stellung der Juden in Rom unter Vespasian und Titus zu erklären, ungeachtet sie wegen ihrer furchtbaren und höchst verzweifelten Empörung den Römern im höchsten Grade verhaßt sein mußten.

Das Merkwürdigste bei der öfteren Bezwingung Judäas durch mehrere römische Feldherren ist ferner, daß keiner von ihnen, nach hergebrachter Gewohnheit, sich einen Beinamen vom eroberten Lande zu geben, den Namen Judaicus annahm. Sollte denn wirklich das jüdische Volk so verachtet gewesen sein, daß es fast nicht einmal Ehre einbrachte, es besiegt zu haben? — In einem vertraulichen Briefe an Attikus nennt Cicero wohl den Pompejus „Hierosolymarius," aber mehr mit einem ironischen Seitenblicke, wie es seine Gewohnheit war, als in ernstlich gemeintem Sinne.

Daß sich außer den von uns angeführten Schriftstellern auch andere mit Untersuchungen über jüdische Gebräuche und Sitten abgaben, ist bekannt. So hat Plutarch in seinen Simposiacis eine Abhandlung gegeben, wo die prädominirende Ansicht hervortritt, daß das Schwein den Juden heilig gewesen sei; in einem andern Capitel sucht er zu beweisen, daß der jüdische Gott Dionysius sei. Beide Capitel sind voll Irrthümer und verschrobener Ansichten. Ueberhaupt ist den Lesern heidnischer Schriftsteller, sobald diese sich mit Kritik über Fremdes, besonders jüdische und christliche Religion befassen, das strengste Mißtrauen anzurathen. Plutarchs Oberflächlichkeit, unbeschadet seiner sonstigen Vorzüge, ist allgemein bekannt; aber selbst Tacitus zeigt eine Schwäche der Untersuchung, die uns auffordert, ihm auch im Uebrigen weniger zu trauen. Ist sein Werk über Deutschland mit eben so geringer Umsicht und kritischem Leichtsinne verfaßt, so hat es für uns allerdings einen schönen, poetischen, auch sittlichen Werth, aber einen historischen schlechterdings nicht.

Daß ferner die heilige Schrift des alten und neuen Testamentes

von den Heiden nicht nur in religiöser Absicht, denn das geschah, wie wir schon gesehen haben, sondern auch in ästhetischer Beziehung gelesen wurde, dafür haben wir nicht viele Belege — aber doch einige, und zwar aus einem späteren Zeitraum, als in dem wir uns bisher in unserer Untersuchung bewegten.

Longin, der Secretär der Kaiserin Zenobia, hat in seinem Werke vom Erhabenen folgende Stelle cap. IX.: „Eben so hat der Gesetzgeber der Juden, gewiß kein verächtlicher Schriftsteller, da er sich den größten Begriff von der Gottheit gemacht, gleich in dem Anfang seines Buches gesagt: — Gott sprach, sagte er, — was? — „Es werde Licht! und es ward Licht; es werde die Erde! und sie ward.“ Schlossers Bemerkung zu dieser Stelle Longins können wir unserm Leser nicht vorenthalten: „Es ist wunderbar, daß der gelehrte Hunt es nicht aufkommen lassen will, daß diese Stelle erhaben wäre. Er meint, es wäre der Simplicität der mosaischen Erzählung unanständig, rhetorischen Schmuck zu brauchen. Eben als wenn das Erhabene ein bloßer Schmuck wäre und nicht in den Sachen selbst liegen könnte! als wenn nicht hundert gleich erhabene Stellen in der Bibel stünden!“

In der Fragmenten des Longin befindet sich ferner eine Stelle, welche dem Apostel Paulus einen Platz unter den berühmtesten Rednern Griechenlands anweiset: „der Ruhm der gesammten Beredsamkeit und des griechischen Genius sind immerhin Demosthenes, Lysias, Aeschines, Hyperides, Isäus, Dinarch, Isokrates, Antiphon; diesen kann man auch beisetzen Paul den Tarsenser, welcher der erste meines Wissens die Demonstration nicht angewandt hat.“ Es ist auffallend, daß gerade christliche Kritiker an der Authenticität solcher Stellen zweifeln und sie größtentheils für untergeschoben halten und als die Producte eines frommen Betruges ansehen; als ob einzig und allein alle Schönheit nur in den Classikern zu finden wäre. Mit einer staunenswerthen oder vielmehr anmaßenden Bestimmtheit bemerkt Ruhnken zu dieser Stelle: **Pauli mentio ab hominis Christiani fraude accessit, ut bene judicat Fabricius.** Wie Longin spricht, so wird kein Christ von einem Apostel, der göttliche Lehren als von Gott empfangen vorträgt, wohl aber

ein Heide von einen Philosophen, der als Philosoph spricht, reden können. — So hat man auch in anderer Beziehung jene berühmte Stelle über Jesus in Josephus Flavius für eine durch frommen Betrug eingeschobene angesehen wissen wollen und hat nicht bedacht, daß es im Interesse des jüdischen Geschichtschreibers, des Lobredners der Juden, gelegen war, auch in Jesus den Heiden einen hohen Menschen, aus dem Volke der Juden entsprossen, vorzuführen. Josephus Flavius kennt Johannes den Täufer, Jacobus und andere Umstände aus der Zeit Jesu, warum sollte er Jesum selbst nicht gekannt haben?

Wenn es wahr ist, was Tertullian erzählt, daß Tiberius Christum unter die Götter habe versetzen wollen, von dem Senate aber nicht unterstützt worden sei, wie hätte denn ein näher stehender Jude von einem Manne, wie Christus war, nicht Kenntniß nehmen sollen? — „Um jene Zeit," so lautet die Stelle, „lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Mann nennen darf; denn er verrichtete wunderbare Thaten und war ein Lehrer Solcher, welche die Wahrheit mit Freuden aufnahmen: viele Juden und auch viele Heiden zog er an sich. Dieser war Christus. Als ihn Pilatus auf die Anklage unserer Vornehmsten zum Kreuzestode verdammt hatte, hörten dennoch die nicht auf ihn zu lieben, welche ihn früher geliebt, denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, wie göttliche Propheten dieses und so vieles andere Wunderbare von ihm geweissagt. Und das nach ihm genannte Volk der Christen dauert bis auf den heutigen Tag fort."

Schlußbemerkung.

Unerforschlich sind die Rathschlüsse Gottes! Wer die Geschichte des jüdischen Volkes studirt hat, der wird die ganz besondere Führung desselben durch Gott nicht verkennen. Aber auch aus dem, was wir bis jetzt über das Leben der Juden in Rom besprochen, ergibt sich für uns die von Vielen nicht geglaubte Wahrheit in klarster Evidenz, daß das scheinbar Zufällige, sei es groß oder klein, eine tiefe Begründung in den Anordnungen der Vorsehung findet. Wer sieht nicht aus Allem, daß die Juden gegen ihren Willen und ihr

Wissen die ersten Anbahner des Christenthums waren? Mit ihrer zähen und unbeugsamen Zudringlichkeit setzten sie sich in den weitgelegensten, feindlich gesinnten Städten fest, gründeten Synagogen und hielten Versammlungen, aus welchen später der Keim der sanften, weniger zudringlichen Weltreligion, des Christenthums, üppig emporsprießen konnte. Es handelte sich im Anfange nur um eine Stätte, und sei es auch das kleinste Plätzchen; dieses fanden und gaben dem Christenthum die Juden; mit der ihr inwohnenden Kraft war es der christlichen Lehre von da aus ein leichtes, mit staunenswürdiger Schnelligkeit sich weiter zu verbreiten. Die Juden, kann man in der That sagen, bereiteten den Weg des Herrn. Ihre Religion war das Gerüste zu dem erhabenen Dome des Christenthums; ihre Bethäuser die Vorhallen der christlichen Kirche. Man verachte und schmähe immerhin mit Recht oder Unrecht die Juden, sie bleiben dennoch ein lebendiges Denkmal, selbst in ihrer jetzigen Blindheit, von der augenscheinlichen Einwirkung Gottes auf das Menschengeschlecht im Allgemeinen und im Einzelnen. Der Mensch mag thun was er will, er ist und bleibt ein Werkzeug in der Hand des Allmächtigen; die Juden haßten und verfolgten Christum und seine Bekenner im Judenlande und gerade sie waren es, die in fremden Ländern, besonders in der Weltstadt Rom, seiner Lehre die erste Aufnahme gaben, und der Verbreitung derselben unter den Heiden, die jüdische Proselyten waren, behilflich sein mußten; denn, wie wir früher schon bemerkten, waren die jüdischen Proselyten die eifrigsten Bekenner des Christenthums und nur in den Synagogen konnten die Apostel mit ihrer neuen Lehre den Anfang machen.

„Zittert! betrogene Sterbliche, die ihr den Adel eurer Absichten zu eurer Gerechtigkeit macht! — Schöpft Muth, betrogene Sterbliche, die ihr unter den Nachwehen eurer guten Werke verzweifelt! Der Wille der Vorsehung muß euch angelegentlicher sein, als der Dünkel eurer Zeitverwandten und Nachkommen. — Es gibt Handlungen h ö h e r e r O r d n u n g, für die keine G l e i c h u n g durch die E l e m e n t e dieser Welt herausgebracht werden kann.“

Was aber das Proselytenmachen von Seite der Juden betrifft, woran sich mancher alt- und neugläubige Heide stoßen mag, so

wird es wohl vor dem Gerichtshof der so viel gerühmten Toleranz, in deren Tempel man angenehm kühl sitzt, keine Gnade finden und ganz consequent! Tolerant kann nur der sein, der für Nichts eine Ueberzeugung hat. Der Heide, der über seine eigenen Götter lachte, war tolerant gegen andere Religionen, die er für eben so unbedeutend und nichtssagend hielt, als die seinige war. Die Juden waren die ersten, gegen die er intolerant wurde. Bei einer Religion, die tiefer geht und in den Gemüthern unerschütterlich fest sich begründet hat, ist Toleranz, wie man sie in neuester Zeit zur Herrschaft kommen lassen will, ein Unding. Der Glaube, daß außer dem Schooße meiner Religion keine Seligkeit zu hoffen sei, stünde mit der Menschenliebe im Widerspruch, wenn er nicht an den Wunsch, eine allgemeine Bekehrung zu bewirken, innig gebunden wäre. Behauptungen, von denen man überzeugt ist, daß sie den Stämpel der Wahrheit an sich tragen, andern nicht mittheilen zu wollen, ist unmoralisch. Von der Wahrheitsliebe ist der Bekehrungseifer unzertrennlich. Jeder Denker, jeder der eine Wahrheit fühlt und im Geiste erfaßt, wird zugleich ein Proselytenmacher sein. — Er wird nachsichtig sein gegen den anders Denkenden, aber immer den Wunsch hegen, ihn für seine Ansicht zu gewinnen. Was so tief in der menschlichen Natur begründet ist, kann nicht an sich, kann nur durch den Gebrauch unrechtmäßiger Mittel sträflich sein.

Joh. Auer.

3.

Die Lehre von dem Wesen und den Bedingungen der Wirksamkeit des Ablasses mit besonderer Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Momentes.

Ueber den Ablaß oder die Indulgenzen hat die katholische Kirch[illegible]eles der Speculation ihrer Theologen freigelassen, in[illegible]ie heilige Synode von Trient gegen die Irrlehrer des

16. Jahrhundertes nur dies Eine dogmatisch festgestellt hat, daß die Kirche von Gott die Macht habe, Indulgenzen zu ertheilen und daß es für das gläubige Volk heilsam sei, solche zu gewinnen. Sess. XXV. Decretum de Indulgentiis.

Wie vor der Synode zu Trient, so haben sich auch nach derselben über das Wesen der Abläße, ihren Umfang und die Bedingungen, unter welchen sie gewonnen werden, verschiedene theologische Ansichten ausgebildet, von denen natürlich nur Eine dem christlichen Dogma ganz angemessen sein kann. Diese eine in das System der katholischen Dogmen natürlich sich einfügende Lehre über das Wesen und die Wirksamkeit des Ablasses festzustellen ist der Zweck dieses gegenwärtigen Aufsatzes.

Bei vorliegender Untersuchung ist jedoch vorwiegend das historische Moment im Auge behalten worden, weil unseres Dafürhaltens jedes speculative Resultat nur dann gesichert ist, wenn es sich als das Ergebniß eines dogmengeschichtlichen Processes ausweist. Doch wird uns der historische Gesichtspunct nicht ausschließlich leiten dürfen, da wir nicht eigentlich eine dogmengeschichtliche, sondern dogmatische Darstellung der Lehre vom Wesen und der Wirksamkeit des Ablasses bezwecken. Um ferner den praktischen Anforderungen möglichst Rechnung zu tragen, soll die Untersuchung mit der Darlegung der zwei verbreitetsten Ansichten von dem Wesen und den Bedingungen der Wirksamkeit des Ablasses beginnen. An die Darlegung wird sich die Prüfung dieser Ansichten anzuschließen haben und erst dann, wenn sich bei dem Zusammenhalte mit der älteren sowohl als neueren Ablaßdisciplin, so wie mit den zunächst den Ablaßbegriff bedingenden katholischen Lehrsätzen ergeben sollte, daß weder die eine noch die andere Auffassung in den katholischen Lehrbegriff harmonisch sich einfügt, oder daß unter ihrer Zugrundelegung die alte und neuere Ablaßdisciplin unbegriffen bleibt, werden wir befugt sein, über die gewöhnlichen Auffassungen herauszugehen. Da ferner jene standhältige Kritik zugleich die Ansätze zu neuen Bildungen enthalten muß, so müssen sich uns von selbst bei diesem Gange der Untersuchung die Momente herausstellen, aus welchen sich der rechte Ablaßbegriff construiren läßt. Die Probe der richtigen Construction liegt in dem

doppelten Nachweise, daß sich aus dem so construirten Ablaßbegriffe die ältere wie die neuere Disciplin gleichmäßig erklärt, und daß die mit dem Ablaßpuncte zusammenhängenden Dogmen gerade diese und keine andere Auffassung des Ablasses erheischen. Die Probe wird vollendet sein, wenn sich zugleich nachweisen läßt, daß die von uns vertretene Auffassung eine Tradition habe, daß sie von der Zeit an, wo man über das Wesen und die Wirksamkeit des Ablasses zu speculiren anfing, ihre Vertreter in einer fast ununterbrochenen Entwicklungsreihe gefunden hat. Die Untersuchung zerfällt demzufolge in einen kritischen und begründenden Theil.

I.

Man kann zwei Grundansichten über den Begriff des Ablasses unterscheiden. — Eine äußerst geringe Anzahl von Theologen (und zwar größtentheils entweder aus dem 11. und 12. Jahrhunderte, oder aus den Zeiten der Reformation, dann mehrere von den achtziger Jahren des vorigen bis in die zwanziger Jahre des gegenwärtigen Jahrhundertes), erklärten sich über den Ablaß dahin, daß in ihm blos die in der alten Kirche bestandenen Bußstrafen ohne Bezug auf die von dem Sünder, nach dem Erlasse der ewigen Schuld und Strafe, Gott noch schuldenden zeitlichen Strafen nachgelassen würden. Zum Beweise dieser ihrer Ansicht beziehen sie sich auf die Disciplin der alten Kirche, in welcher die Indulgenz eben nur der Nachlaß eines Theiles der canonischen Bußen war, welche die kirchlichen Verbrecher vor ihrer Wiederaufnahme zu leisten hatten, um dadurch das gegebene Aergerniß gut zu machen, die verletzte Ehre der Kirche zu sühnen. Nie und nirgends, behaupten sie, sei damals die Indulgenz als ein Nachlaß göttlicher Strafen aufgefaßt worden.

Mit Recht ist von jeher von der überwiegend größeren Anzahl der Theologen dagegen bemerkt worden, daß, da die canonischen Bußen dermalen durch allgemeine Gewohnheit außer Gebrauch gekommen sind, und so ihr gesetzliches Ansehen verloren haben, die gegenwärtige Praxis der Kirche in Ertheilung der Ablässe rein illusorisch wäre; weiterhin, daß die Kirche bei der Promulgation der Ablässe denselben offenbar eine Beziehung auf das

göttliche Gericht gebe, wie denn in den meisten Ablaßbullen die Ausdrücke: „remissio" oder „plenaria remissio omnium peccatorum" vorkommen; daß ferner angenommen, es beständen die Bußcanonen noch zu Rechte, der Erlaß der Bußstrafen durch den Ablaß von dem Concil zu Trient durchaus nicht als „dem Volke heilsam" bezeichnet werden könnte, indem ja, wenn der Erlaß gar keine Beziehung auf das göttliche Gericht hätte, das gläubige Volk dadurch nur veranlaßt würde, Bußübungen zu unterlassen, die nicht ohne die heilsamsten Folgen für ihren Seelenzustand sein könnten; daß endlich die sogenannten Indulgenzen für die Abgeschiedenen aber bei einer solchen Auffassung des Ablasses vollends widersinnig wären. Gewiß wird kein Unbefangener läugnen können, daß die ganze neuere Ablaßdisciplin entschieden dieser Auffassung widerstrebt, und daß sonach die Annahme einer solchen Ansicht zugleich eine indirecte Verurtheilung der neueren Kirchendisciplin in diesem Puncte enthält, abgesehen von den ausdrücklichen Bestimmungen der Päpste Clemens VI. [1]) und Leo X. [2]). — Aber nicht einmal das Alterthum steht auf der Seite dieser pseudo-freisinnigen Theologen. Die Ertheilung des Ablasses fiel in der alten Kirche, wenn ein solcher eintrat, mit der sacramentalischen Absolution zusammen, oder ging derselben doch unmittelbar vorher. Wie nun aber die Absolution allgemein als ein richterlicher Act im Namen Gottes galt, wie nach der Anschauung der Kirchenväter durch dieselbe die durch die Sünde abgebrochene Gemeinschaft mit Christo wiederhergestellt wurde, so mußte eben auch die Nachlassung eines Theiles der Bußstrafen, als wodurch ja eben die schnellere Gemeinschaftsertheilung bestimmt wurde, als ein

[1]) Extravag. de poenit. et remiss. c. 2. »nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae.«

[2]) Bulla Leon. X. 1518. »Romanum Pontificem . . potestate clavium quarum est aperire, tollendo . . . . culpam . . et poenam pro actualibus peccatis debitam, culpam quidem mediante sacramento poenitentiae, poenam vero temporalem pro actualibus peccatis secundum divinam justitiam debitam mediante ecclesiastica indulgentia, posse pro rationalibus causis concedere . . . indulgentias.«

im Namen Gottes gefälltes Erkenntniß betrachtet werden. Mögen immerhin durch Auflegung von Bußwerken auch die Verhütung künftiger Aergernisse, eine Sühne der verletzten Ehre der Kirche beabsichtigt worden sein, (ein ausdrückliches Zeugniß hieher dürfte schwerlich aufzubringen sein,) so ist es doch anderseits gewiß, daß diese angegebenen Zwecke eben nur untergeordnet waren, daß die alte Kirche durch Auflegung der Bußwerke zunächst und zuletzt damit beabsichtigte, die Sünder für ihre Vergehen Gott Genüge leisten zu lassen, ihre Versöhnung mit Gott einzuleiten und zu bewirken. So und nur einige der ältesten Väter, die sich über den Zweck der Kirchenbußen näher ausgelassen haben, anzuführen, stellen den erwähnten Zweck ganz deutlich Tertullian und der heilige Cyprian, der Eine in seinem Werke de poenitentia, der Andere in mehreren seiner Briefe und in seinem Buche de lapsis hervor. Tertullian findet es thöricht, wenn Jemand die Buße nicht leisten und doch Nachsicht haben wolle, das heiße, sagt er, den Preis nicht erlegen und doch zur Waare die Hand ausstrecken; Gott habe die Verzeihung der Sünden an das Endgeld der Buße gebunden, die Nachlassung derselben nur zugesagt um den Ersatz, der durch die Buße geleistet wird [1]. — Keine andere Anschauung von der Buße hat Cyprian, wenn er in dem Werke de lapsis die Gefallenen anweist, „um mit allem Eifer den Werken der Gerechtigkeit zu obliegen, häufiges Almosen zu spenden, und so das Verbrechen und die Schuld zu sühnen [2]." Und damit nicht etwa Jemand auf den Gedanken komme, Cyprian spreche hier nur überhaupt von den guten Werken, wie sie das Gesetz Gottes allen Gläubigen als Bedingung der Seligkeit vorschreibt, so darf ich hier nur auf die

---

[1]) De poenit. 6. „Quam ineptum, poenitentiam non adimplere et veniam sustinere; hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit, hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impietatem." Cf. 10. et 11.

[2]) Da laps. „Quare oportet, impensius justis operibus incumbere, eleemosynis frequenter insistere, ut inde crimen et culpa redimatur."

Absicht aufmerksam machen, in welcher dieses Buch von unserem heiligen Vater verfaßt worden ist. In der decianischen Verfolgung wollten nemlich die gefallenen Christen sich durch sogenannte Martyrerscheine, d. h. durch Empfehlungsbriefe der Martyrer, zur Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, ohne daß sie der Kirchenbuße sich vorhinein unterwarfen, nur auf eine, über ihren Abfall, geäußerte Reue hin, die kirchliche Lossprechung und dadurch den Zutritt zu den Sacramenten erwirken. Im Gegensatze zu diesen Anmaßungen nun vertheidigte der heilige Cyprian die Nothwendigkeit der Kirchenbußen, d. h. in Betreff der Gefallenen die Nothwendigkeit, sich jener Bußordnung zu unterwerfen, welche die Kirche je für die verschiedenen Vergehen vorgeschrieben hat. Die Kirchenbuße und die Buße überhaupt fällt so mit dem heiligen Cyprian offenbar zusammen. Noch deutlicher aber spricht hierüber sich die römische Geistlichkeit in ihrem Briefe „an Cyprian ep. 30 in ed. opp. Cypriani" aus. „Es ist nun an den Gefallenen Buße zu thun, damit sie durch ihre Unterwürfigkeit auf sich herabziehen die göttliche Güte, damit sie durch die Ehrerbietung, die sie gegen den Priester Gottes an den Tag legen, auf sich herabrufen die göttliche Barmherzigkeit [1])." In seinem 59. Briefe identificirt der heilige Bischof von Carthago ausdrücklich die vollständige Kirchenbuße mit der Genugthuung, die Gott, gegen den gesündigt worden, geleistet werde [2]). — Wenn aber Cyprian nun, für den Fall der Todesgefahr oder auf die Intercessionen der Martyrer hin, doch einen Theil der von der Kirche angeordneten Bußstrafen nachlassen zu können glaubte; so konnte er im Einklange mit seinen von uns abgehörten Aeußerungen nur insofern einen solchen Nachlaß eintreten lassen, inwiefern er des festen Glaubens war, daß eine solche mildere Behandlung den Absichten Gottes gemäß sei, daß Gott

---

[1]) Ep. Cler. Rom. XXX. „Tempus est, ut agant lapsi delicti poenitentiam, ut de submissione provocent in se Dei clementiam, et de honore debito in Dei sacerdotem eliciant in se divinam misericordiam."

[2]) Ep. LXI. „Antiquam poenitentiam plenam egisset Victor, et Domino Deo, in quem deliquerat, satisfecisset."

in solchen Fällen das Urtheil seiner Diener bestätige. Ganz so dachte auch wirklich der heilige Bischof seinen eigenen Aussprüchen zu Folge. In dem dreizehnten Briefe nemlich äußert er sich dahin, daß diejenigen, welche einen Empfehlungsbrief von den Martyrern empfangen hätten, wenn sie in eine schwere Krankheit verfielen und Gefahr vorhanden sei, nach abgelegtem Bekenntnisse der Sünden und der Auflegung der Hände mit dem, von den Martyrern ihnen versprochenen Frieden zu dem Herrn gesendet werden könnten, weil sie, wie er ausdrücklich bemerkt, durch die Hilfe der Martyrer bei Gott in Ansehung ihres Verbrechens gnädige Nachsicht erlangen könnten [1]. Der heilige Bischof von Carthago, so viel ist nun nachgewiesen, glaubt also eine Nachsicht der Kirchenstrafen für bestimmte Fälle nur deshalb eintreten lassen zu können, weil er der Zuversicht war, daß Gott vermöge seiner Barmherzigkeit in solchen Fällen das Urtheil der Priester bestätige. Weil die Martyrer-Intercessionen in foro divino Etwas zur Nachlassung der Sünden vermögen, darum will Cyprian auch von Seite der Kirche eine Indulgenz eintreten lassen [2].

Die zweite Hauptansicht über den Ablaß faßt als das eigent-

---

[1] Ep. XIII. „Qui libellum a Martyribus acceperunt et auxilio eorum adjuvari apud Dominum in delectis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, exhomologesi facta et manu eis a vobis in poenitentiam imposita, cum pace a Martyribus promissa ad Dominum remittantur."

[2] Daß Cyprian die von der Kirche auf die Intercessionen der Martyrer hin bewilligte Indulgenz in die unmittelbarste Beziehung zu dem göttlichen Gerichte setzte, geht auch aus folgenden Worten ganz deutlich hervor: „Posse apud judicem plurimum Martyrum merita et opera justorum." Die Beweiskraft dieser Worte wird durch den Zusatz: „sed cum judicii dies venerit, cum post occasum saeculi hujus et mundi ante tribunal Christi populus ejus adstiterit" nicht geschwächt, wenn gleich hieraus gefolgert werden muß, daß nach Cyprian's Ansicht die auf die Intercession der Martyrer hingegebene Nachsicht ihre überirdische Wirkung erst bei dem Weltgerichte zu äußern anfange, was wohl mit der ihm eigentlichen Anschauung vom Purgatorium als einer statio ad veniam bis zum allgemeinen Weltgerichte zusammenhängt.

liche Object der Indulgenzen die für die schon erlassenen Sünden Gott noch schuldenden zeitlichen Strafen auf, ohne darum die nächste Beziehung des Ablasses auf die von der Kirche für gewisse Vergehen angeordneten Bußstrafen zu läugnen. Der Papst oder der Bischof erläßt kraft der ihm eigenen Schlüsselgewalt die Bußstrafen von vierzig, hundert Tagen, von Einem Jahre u. s. w., oder auch, wenn der Ablaß, der ertheilt wird, ein vollkommener ist, alle nach dem strengen Rechte der Kirche noch zu erstehenden Bußstrafen, mit dem Effecte, daß damit auch die Strafen, welche der Mensch für die Sünden vor Gottes Gerichte zu erstehen hätte, in so weit erlassen werden, als jene kirchlichen Bußstrafen ein Aequivalent hiefür gewesen wären; und dies zwar (wie die allgemeine Ansicht aller Theologen ist), kraft der unendlichen Verdienste Jesu Christi, (ex thesauro infinito meritorum Jesu Christi) und der Verdienste aller Heiligen Gottes in der Weise, daß die unendlichen Verdienste Jesu Christi und die Genugthuungen der Heiligen als Ersatz für die von dem reumüthigen Sünder etwa zu leistenden Genugthuungen eintreten.

In solcher Bestimmtheit wurde diese theologische Ansicht zuerst von dem Franciscaner Alexander von Hales, dann vorzüglich von Thomas Aquinas ausgesprochen. Es ist aber hiebei zu bemerken, daß sowohl Alexander von Hales [1]), als Thomas Aquinas [2]), den Erlaß der Strafen durch die Indulgenzen nicht auf alle Bußmittel, sondern nur auf die eigentlichen Genugthuungen (die sogenannten poenae vindicativae) beziehen; daß nach ihrer Meinung jeder Sünder verpflichtet ist, seine Vergehen durch Werke der Uebergebühr (opera supererogationis — d. h. solche Werke, welche nicht unter den Begriff der Pflicht fallen)

---

[1]) Sum. P. IV. q. 23. art. 2. „Si loquamur de poena satisfactoria secundum quod est medicamentum, sic non valet satisfactio unius pro altero."

[2]) Comm. in IV. l. Sentent, D. 20. q. 1. art. 1.: „Indulgentiae valent... et quantum ad judicium Dei, ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta, sive non."

zu sühnen. Werke der Pflicht oder pflichtmäßige Mittel fallen nicht unter die Schlüsselgewalt, werden auch von der Kirche in den Ablässen nie aufgehoben. — Eben so fordern jene Theologen für das Individuum, welches des Ablasses theilhaftig werden will, den Stand der Gnade, wahre übernatürliche Reue, Abscheu vor der Sünde und den ernstlichen Vorsatz der Besserung. Ohne diese Bedingungen kann von einer Nachlassung der zeitlichen Strafen in einem Ablasse, nach ihnen keine Rede sein.

Es ist klar, daß bei einer solchen Auffassung des Ablasses der Sünder durchaus nicht in der Sünde bestärkt werden könne, und daß die Vorwürfe, welche man dieser Ansicht von dem Ablasse in ethischer Beziehung gemacht hat, nur auf einem Mißverständnisse der Theorie der Scholastiker beruhen. — Indessen leidet doch sowohl die Lehre des Alexander von Hales, als die des Thomas von Aquin an einem Fehler, der, wenn auch eben nicht direct nachtheilig auf das Leben einwirkt, doch die Ablaßdisciplin nicht zu jenem fruchtbringenden, ethisch erhebenden Mittel werden läßt, was sie werden muß, wenn jener Mangel ausgefüllt ist.

Die beiden gedachten Theologen lebten noch in Zeiten, wo die vollkommenen Ablässe selten waren. Seit dem eilften Jahrhunderte war nämlich die alte Bußdisciplin früher schon durch die sogenannten Redemtionen (d. i. Ablösungen der früheren strengeren Bußstrafen durch ein gewisses Quantum von Almosen, Gebet und Fasten) modificirt und dadurch geschwächt, allmälig immer mehr und mehr außer Uebung gekommen. Fast um dieselbe Zeit fing man ausnahmsweise sogar an, die Bußstrafen oder Ablösungen nicht mehr vor der Absolution zu fordern; wenn nämlich die Reue und der Besserungsvorsatz der Sünders hinlängliche Bürgschaft für die nachträgliche Erfüllung zu bieten schienen. Was so einzeln vorgekommen war, das wurde häufiger, als Urban II. allen Jenen einen vollkommenen Nachlaß aller Sünden und Strafen ertheilte, welche den Kreuzzug in wahrem Bußeifer, aus den rechten Motiven heraus unternehmen würden [1]). Ein eigentlicher vollkommener Ablaß

[1]) Urbanus II. in conc. Clarom. can. 2. Quicumque pro sola devotione non pro honoris vel pecuniae adeptione ad liberandam

war diese Indulgenz Urban's, so wie mehrerer seiner Nachfolger, nicht, denn die Mühen, Gefahren, Entbehrungen des Kreuzzuges waren immerhin in einem Verhältnisse zu den zu erlassenden Bußstrafen. Aber schon früher, seit dem neunten Jahrhunderte oder doch wenigstens gleichzeitig waren von den Päpsten und Bischöfen auch bei andern Veranlassungen Indulgenzen ertheilt worden, wie z. B. von einem Jahre bei Gelegenheit der feierlichen Einweihung einer Kirche; von vierzig Tagen u. s. f. für diejenigen, welche zum Baue einer Kirche, eines Klosters, eines Hospitales u. dgl. nach ihrem Stande und ihren Kräften Etwas beitrugen.

So lange diese Indulgenzen sich auf die Nachlassung der Buße von nur 40 Tagen, einem Jahre beschränkten, und ein vollkommener Ablaß nur gegen eine so schwere Bedingung, wie die des Kreuzzuges war, ertheilt wurde [1]), mochte man immerhin keine große Dringlichkeit, keine Nöthigung finden, die Indulgenz von etwas Anderem abhängig zu machen, als von der im rechten Geiste geschehenen Verrichtung desjenigen Werkes, für welches in den Ablaßbullen und in den übrigen Promulgationen der Ablaß geboten wurde. Anders aber mußte sich die Sache stellen, als auch gegen die Werke, deren Verrichtung sehr leicht war, wie z. B. eines gewissen Beitrages zur Deckung der Kosten des Kreuzzuges, dann zur Erbauung von Kirchen, Hospitälern u. s. f., gegen gewisse Andachtsübungen sehr bedeutende Ablässe, wie z. B. die von hundert Jahren, ja selbst vollkommene dargeboten wurden. Hier trat die Incongruenz des äußeren Werkes, selbst mit Hinzunahme der zur Sündenvergebung erforderlichen Reue und des ernstlichen Vorsatzes, zu sehr hervor, als daß sich die Theologen nicht hätten fragen sollen, ob denn nicht von Seiten des Recipienten (d. h. desjenigen, dem der Ablaß zugewendet werden sollte) nach dem Sinne der Kirche auch noch über das Geforderte hinaus Etwas ge-

---

Dei Ecclesiam Hierusalem profectus fuerit, Iter illud pro omni poenitentia reputetur.

[1]) Ein allgemeiner von allen Ständen und an allen Orten zu gewinnender vollkommener Ablaß kommt sogar vor dem Jahre 1391 nicht vor.

leistet werden müsse, damit er des angebotenen Ablasses vollkommen theilhaftig werde. Es mußte auffallen, daß als Bedingung des Ablasses von Seite des Recipienten, das unbedeutende äußere Werk abgerechnet, nur dasjenige hingestellt wurde, welches ja schon zum Nachlasse der Schuld und ewigen Strafe erforderlich war. So mußte das Mehr und Weniger des Ablasses, mithin der Ablaß im Allgemeinen mehr als ein willkürlicher, von dem Gutbefinden der ihn administrirenden geistlichen Gewalt (inwieferne es sich nämlich um die das Minimum überschreitende sittliche Beschaffenheit handelt) abhängiger Act erscheinen. Das Mehr oder Weniger der Indulgenz schien nur durch den Dispensator des Ablasses, durch den Umstand, ob ein vollkommener oder unvollkommener Ablaß ertheilt wurde, bedingt, so daß, wie graduell verschieden immerhin die moralische Disposition der Einzelnen, denen der Ablaß promulgirt wurde, war, dennoch Alle, der über das erforderte Minimum der Rechtfertigung am tiefsten Stehende eben so, wie der Andere, der am höchsten stand, in gleicher Weise an demselben Antheil zu nehmen schienen. Dieses mußte aber Vielen anstößig erscheinen. Es mußte ferner nicht unbemerkt bleiben, daß, wenn der vollkommene Ablaß als Erlaß aller zeitlichen Strafen aufgefaßt würde, und auch von allen Jenen gewonnen werden könnte, welche eine gültige Beicht abgelegt hatten, ohne daß ihr Bußeifer besonders hervorstechend war, die Erlassung der zeitlichen Strafe von Seite der Kirche, oder vielmehr Gottes, als eine willkürliche erscheine. — Hier suchten wohl jene Theologen, statt das Maß der subjectiven Disposition als das mitconstituirende Moment des Ablasses hinzustellen, dadurch nachzubessern, daß sie bemerkten, der Ablaß beziehe sich nur auf die vindicativen Strafen, nicht aber auf jene, die einen correctionellen Charakter an sich tragen (poenae medicinales), oder mit andern Worten: Gott lasse keineswegs die Bußwerke nach, inwieferne sie zur Besserung erforderlich sind, sondern nur die Bußwerke oder zeitliche Strafen, welche bloße Genugthuung seien und nichts Wesentliches zur Besserung beitragen.

Allein diese Antwort, die, wenn sie weiter entwickelt worden wäre, vielleicht auf den richtigen Gesichtspunct hätte führen können, konnte in der Fassung, in der sie hervorgebracht wurde, nicht ganz befriedigen. Denn, welche Bußen, mußte man nun fragen, sind denn blos vindicativ, welche medicinell? In der alten Kirche kannte man weder rein medicinelle, noch bloß vindicative Bußen. Eine solche Scheidung ist in concreto gar nicht möglich, sie ist ein reines abstractum. — Allerdings ist es durchaus verwerflich, die Strafe nur als Mittel, Jemanden zur Besserung zu leiten, aufzufassen. Denn das Wesen der Strafe ist in der Forderung der göttlichen Ordnung gegründet, nach welcher Heiligkeit des göttlichen Willens von Niemanden verletzt werden darf und kann, ohne gerade an Dem Schaden zu nehmen, um dessen willen das göttliche Wollen hintangesetzt wurde, nämlich an dem sinnlichen Wohlsein. Die Strafe entspricht demnach der Heiligkeit Gottes, inwieferne diese Gerechtigkeit ist; und insoferne muß man allerdings den vindicativen Charakter der Strafe als wesentlich anerkennen. Allein, inwieferne die Heiligkeit Gottes nicht blos gerecht, sondern eben so die heilige Liebe ist, inwieweit nämlich das göttliche Wollen nicht bloß ein negatives, das Nichtwollen des Bösen, und daher thatsächlicher Widerspruch gegen das Böse, sondern zugleich auch ein positives Wollen des Guten ist, (auch in Bezug auf den Menschen, daß er nämlich der göttlichen Ordnung sich einfüge, immer mehr Eins werde mit ihr), insoferne spricht sich eben auch in der Strafe diese göttliche Idee aus. Die Strafe ist daher auch correctionell. Sie wird nur dann blos vindicativ sein, wenn der Mensch in den anderen Zweck der Strafe, die Besserung oder Buße, nicht eingeht, und so lange er nicht eingeht. Nimmt aber der Mensch die Strafe als Strafe an, erkennt er in ihr die Folge der Sünde, und erkennt er sie nicht blos theoretisch, sondern anerkennt er sie auch praktisch als solche, indem er dadurch der von ihm verletzten Heiligkeit des göttlichen Willens seine Sühne darbringt: so verschwindet der bloß vindicative Charakter der Strafe in dem Maße, als der Sünder praktisch anerkennt, daß ihm so Recht widerfahre. In welchem Grade er zu dieser Gesinnung sich erhebt, in demselben gewinnt die vindi-

cative Strafe einen correctionellen oder medicinellen Charakter, ohne daß sie darum an ihrer vindicativen Natur wesentlich verliert, d. h. die Strafe sühnt nicht blos das Vergehen, sondern versöhnt zugleich den Sünder mit Gott, indem derselbe, was Gott objectiv durch die Verhängung der Strafe ausdrückt, durch die innere Anerkennung des darin sich beurkundenden Willens Gottes zu seiner eigenen That macht, so also die Einheit sich herstellt. Wahre Genugthuung ist zugleich wahre Besserung. Ist nun aber jede zeitliche Strafe, wie vindicativ, so correctionell, und ist sie letzteres in dem Maße, in welchem eben die Verletzung des heiligen Gesetzes gleichwie mit dem Verstande eben so mit dem Gemüthe anerkannt wird: mit welchem Rechte mag man denn noch von bloß vindicativen Strafen, und wiederum von rein medicinellen reden, und den Ablaß als den Nachlaß aller blos vindicativen Strafen erklären? Die formalistische Richtung der Scholastik trennte hier, wo doch die innere Einheit keine Trennung zuläßt.

Indeß liegt der Behauptung, daß der Ablaß Nachlassung der Bußwerke sei, inwiefern diese einen blos vindicativen Charakter haben, etwas Wahres zu Grunde. Nemlich: daß Gott bei einem Sünder, der die Heiligkeit des Gesetzes einmal anerkannt hat, nicht mit gleicher Dringlichkeit wie bei jenem, in welchem diese Anerkennung und der Abscheu vor der Sünde erst noch mehr angeregt und zum Bewußtsein gebracht werden muß, die dem heiligen Gesetze gebührende Genügeleistung durch äußere, dem sinnlichen Wohlseinstriebe entgegen laufende Werke fordere, wenn nur sonst die Besserung, das Fortschreiten auf der Bahn der Tugend durch andere Mittel gefördert werden kann. Insofern wird allerdings ein Aufheben der sinnlich unangenehmen Folgen eher eintreten können.

Aber, wer sieht nicht ein, daß man, um consequent zu sein, nicht blos das Aufheben des rein vindicativen Charakters der Bußwerke im Allgemeinen, sondern ebenso das Mehr oder Weniger dieser Aufhebung von dem Mehr oder Weniger des Abscheues vor der Sünde und der mit diesem Abscheue, wenn er ein wahrer ist, stets zusammenhängenden positiven Liebe zum

göttlichen Gesetze abhängig denken muß, daß die Kirche demnach die zeitlichen Strafen oder Bußwerke nur insoweit nachlassen kann, in wie weit sie in Anbetracht der innern erstarkten guten Gesinnung zur Besserung nicht mehr so erforderlich sind, inwieweit also der innere Abscheu vor der Sünde schon eine solche Höhe erreicht hat, daß das, was die zeitlichen Strafen auf *äußerliche* Weise dem Bewußtsein des Menschen nahe bringen sollen, nemlich die Unverletzlichkeit der Majestät des göttlichen Gesetzes, den Menschen *innerlich* schon durchdringt. Wo aber der rechte innere Abscheu vor der Sünde noch nicht vorhanden ist, oder doch der Unterstützung durch die äußerlichen theils positiven, theils natürlichen Bezeugungen des göttlichen Zornes bedarf: da kann und darf die Nachlassung der Bußwerke für dieses Subject nie als eine *vollkommene*, sondern immer nur als eine *unvollkommene* aufgefaßt werden, selbst dann, wenn die Kirche für Alle einen vollkommenen Ablaß ertheilt, eben weil nach katholischer Ansicht der Mensch nur insoweit der Verdienste Jesu Christi theilhaftig wird. in welchem Grade und Maße er innerlich durch seine Gesinnung mit dem Heilande verbunden ist. Wenn feststeht, daß die *Zueignung der Genugthuung Christi* nicht auf eine mechanische Weise durch bloße Imputation, sondern durch ein wechselseitiges Durchdringen und Eingehen Gottes in den Menschen, und des Menschen in Gott vor sich geht, so kann dies auch bei *dem Ablasse* nicht anders gedacht werden. *Nur jener, in dem die vollkommene Liebe ist, gewinnt den vollkommenen Ablaß; wessen Liebe unvollkommen ist, der wird des Ablasses nur in dem Maße theilhaftig, in welchem seine Liebe der vollkommenen sich nähert.* — Wo dies außer Acht gelassen wird, da muß Dunkelheit und Verworrenheit in den *Begriff* des Ablasses kommen, und es kann dann in der *Praxis* nicht an Mißverständnissen fehlen. Wird angenommen, daß jeder von denen, welchen z. B. ein vollkommener Ablaß angeboten wird, nach einer giltigen Beicht denselben *gleichmäßig* gewinne, wie verschieden übrigens auch der Stand der Gnade, in welchem sich der Einzelne befindet, sein mag; so kann diese Ansicht nicht anders, als *erschlaffend* auf die höheren ethi-

schen Bestrebungen wirken; nur zu leicht wird unter dem gläubigen Volke die Meinung sich festsetzen, man dürfe nur das ordinäre Maß der sittlichen Bekehrung zu erreichen suchen, das Bestreben darüber hinaus, könne durch Ablässe ersetzt werden.

II.

Die von uns in der Kritik der Alexander Halesischen Ansicht von der Wirksamkeit des Ablasses für die theilweise Bedingtheit des Maßes der Perception eines promulgirten Ablasses durch das Maß der subjectiven sittlichen Disposition des Empfängers geltend gemachten Gründe fallen um so schwerer in's Gewicht, als die alte Kirchendisciplin ausdrücklich den Umfang des Ablasses von dem Grade der sittlichen Disposition der Pönitenten abhängig erklärt hat. So sagt z. B. das Concil von Ancyra (314): „Den Bischöfen kommt das Recht zu, die Art und Weise der Rückkehr (Bekehrung) der Gefallenen zu prüfen, und je nach dem Maße ihrer Sittlichkeit vor dem Falle und ihres Benehmens während der Bußzeit entweder durch Abkürzung derselben, Nachsicht eintreten zu lassen, oder sie auch zu verlängern [1]." Eben so verordnete die allgemeine Synode zu Nicäa (vom Jahre 325): „Bei allen diesen Gefallenen muß der Vorsatz geprüft werden, so wie die Weise der Sinnesänderung, und welche da unter Furcht und Thränen und mit geduldiger Ergebung, durch Almosen, mildthätige Spenden, in ihrer ganzen Haltung und in der That ihre Umkehr bezeugen, diese sollen, nachdem sie die durch die Bußordnung bestimmte zweite Stufe zurückgelegt haben, an den Gebeten Theil nehmen können, doch soll auch nach dem Urtheile des Bischofs noch milder mit ihnen verfahren werden [2]." Eben daher waren damals, wie

[1] **Conc. Ancyr. can. 5.:** »*τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δέ καὶ ὁ προάγων βιος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.*«

[2] **Conc. Nicaen. I. can. 12.:** »*ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις την ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τον ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι.*«

wir schon früher bemerkt haben, die Ablässe in der Regel immer nur unvollkommene.

Stand nun in der alten Kirche der Grundsatz, daß die Nachsicht der canonischen Strafen nur nach Maßgabe des Benehmens der Büßer Statt haben könne, allgemein fest; so kann die Kirche auch bei ihrer neueren Disciplin nur die Absicht haben, je nach dem Maße der sittlichen Beschaffenheit Nachsicht der Bußstrafen zu ertheilen. Sie nimmt aber, weil sie das Maß der sittlichen Beschaffenheit je der einzelnen Gläubigen nicht kennt, das höchste Maß an, und bestimmt darnach den Ablaß für die Gesammtheit der Gläubigen, welcher derselbe zugewendet werden soll. Sie will ihrerseits, daß Alle des angebotenen Ablasses im ganzen angekündigten Umfange theilhaftig werden sollen, ohne darum die sich von selbst verstehende Bedingung des entsprechenden Maßes sittlich tüchtiger Gesinnung erlassen zu wollen.

Wenn auch die meisten Ablaßdecrete diese Beschränkung nicht hervorheben, eben weil sie durch das katholische Dogma und die alte Ablaßdisciplin, von deren Wesen und Geiste sich die neuere weder trennen wollte, noch konnte, so nahe gelegt wird: so fehlen doch in einigen Ablaßdocumenten selbst ausdrückliche Fingerzeige hierüber nicht. So z. B. findet sich in der Decretale des Papstes Bonifacius VIII. die nur in dem angegebenen Sinne erklärbare Stelle: „Ein Jeder aber wird von dem (vollkommenen plenissima indulgentia) Ablasse mehr und denselben sicherer gewinnen, der die Kirchen öfter und mit noch größerer Andacht besucht [1]).“ Noch viel deutlicher spricht sich hierüber in einem seiner Briefe Innocenz III. aus, der den zu den Kosten des Kreuzzuges Beisteuernden, nicht wie den Kreuzfahrern selbst, einen vollen Erlaß der Bußstrafen ertheilt, sondern nur einen größeren oder geringeren Theil, nach dem Maße nemlich ihrer Beiträge, besonders aber nach dem Grade ihrer Religiosität und sittlichen Gesinnung [2]).

---

[1]) Bulla Bonif. VIII. „Unus tamen quisque plus merebitur, et indulgentiam efficacius consequetur, qui basilicas ipsas amplius et devotius visitabit.“ In promulgatione Jubilaei anno 1300.

[2]) Innoc. III. lib. 1. ep. 302. „Ceteros vero, qui ad opus hujusmodi

Nie ist auch die Reihe solcher Theologen ausgestorben, welche das Maß des promulgirten Ablasses, sofern es sich um die individuelle Gewinnung desselben handelt, von dem Grade der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Pönitenten abhängig erklärten. — Noch bevor Alexander von Hales und Thomas von Aquin blühten, hob dieses der heilige Raymund von Pennaforte, der Beichtvater Gregor des IX., der große Kenner der kirchlichen Gesetzgebung, dem wir die Redaction der von Gregor IX. promulgirten fünf Bücher der Decretalen verdanken, mit aller Bestimmtheit hervor [1]. Auch Albert der Große schließt sich dieser Ansicht an [2]: Wenn nun auch der heilige Thomas von Aquin — weil die Raymundische Ansicht von seinem Lehrer Albert in einer ziemlich unvollkommenen Gestalt adoptirt und der nothwendige Zusammenhang dieser Auffassung des Ablasses mit der kirchlichen Tradition und mit der Lehre von der Rechtfertigung, Genugthuung und Buße nicht aufgezeigt worden war — den neuen von Alexander von Hales zuerst betretenen Weg, der jedoch, wie wir bereits gesehen haben, keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt, einschlagen zu müssen glaubte, so entschied sich hingegen sein großer Zeitgenosse, der seraphische Lehrer, der heilige Bonaventura, für die Meinung des heiligen Raymund von Pennaforte, entwickelte sie vollkommener, faßte sie schärfer und bestimmter, und begründete sie theilweise [3].

---

exequendum aliqua de bonis suis forte contulerint, juxta muneris quantitatem, et praecipue juxta devotionis affectum, remissionis hujus participes esse censemus."

[1]) Raym. de Pennaf. (1230) Summ. lib. 3. §. 64: „Sciendum, quod majoritas vel minoritas remissionis attenditur secundum majorem et minorem devotionem ipsius poenitentis et ipsorum, qui suffragantur. Cum igitur nullus posset rescire mensuram talium, nec per consequens potest scire remissionis mensuram."

[2]) Albert. M. in Sent. lib. 4. dist. 20. art. 16. fordert eine „justa aestimatio solutionis ejus, pro qua indulgentia est instituta" und setzt dann hinzu: „justam autem voco aestimationem bonorum virorum secundum ecclesiae necessitatem considerato tempore et facultate personae."

[3]) Bonavent. (a. 1265) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 6.:

In seine und Raymunds Fußstapfen traten sofort Papst Innocenz V. [1]), Richard de Mediavilla [2]), Fr. Rainerius [3]), Astesanus [4]), Petrus de Palude [5]), Johann Nider [6]), der Karthäuser Dionysius [7]), der heilige Antonin [8]), Joannes Major [9]), Stephan a Nottis [10]), Papst Hadrian VI. [11]).

»Quantitas indulgentiae mensuratur secundum rectum judicium pontificis, qui indulgentiam facit. Ille autem, qui dat indulgentias, considerat causam, pro qua reputat eum dignum tanta gratia et secundum quod plus vel minus homines accedunt ad illam causam, plus vel minus participant de indulgentia. Concedo igitur, quod indulgentiae, quantum est ex parte dantis, tantum valent, quantum promittunt. Concedo nihilominus, quod cuilibet valent tantum, nec aequaliter omnibus, sed secundum existimationem ejus, quam habuit aut habere debuit, qui indulgentiam fecit; quam non oportuit exprimere, quia omnes fideles debent illud in corde praesupponere, quod dona et miserationes s. Spiritus donentur cum aequo libramine. Nec hoc debet aliquem ab his retrahere, quia semper plus valent, si homo sit in charitate, quam valeat obsequium vel aliud aliquid, quod pro indulgentia conceditur.«

1) Innoc. V. (Petrus de Tarantasio) a. 1265 in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 3. num. 3.: »Puto, quod valent indulgentiae in se, quantum sonant; qui vero actus activorum non sunt, nisi in patiente disposito. Ideo non valent indulgentiae omnibus aequaliter; sed secundum quod magis vel minus sunt dispositi per meritum redemtionis poenae, id est, studium satisfaciendi. Unde . . . . dico, quod quadraginta dies indulgentiae plus valent illi, qui se magis ad eam disponit, meliori scilicet fervore et labore seu afflictione.«

2) Richardus de Mediavilla (a. 1290) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 3.

3) Fr. Rainerius (a. 1330) Pantheolog. l. 5. Indulg. c. 1.

4) Astesanus (a. 1320) in Summ. lib. 5. tit. 40 resp. 2.

5) Petrus de Palude (a. 1330) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 3.

6) Joannes Nider (a. 1430) in Summa Confessorum L. 3. de Indulgentiis q. 181.

7) Dionysius Carthusianus (a. 1440) in Sent. lib. 4. dist. 20.

8) S. Antoninus (a. 1470) Summa Theologica, Part. I. tit. 10. c. 3. §. 3.

9) Joannes Major (a. 1490) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 2.

10) Stephan a Nottis (a. 1500) in opere ejus: Remissio a poena et culpa.

11) Hadrianus VI. (a. 1522) lib. 4. de Clavibus, concl. 2.

Diese Auffassung des Ablasses war auch zur Zeit des Conciliums von Trient unter den einsichtsvolleren Theologen die vorherrschende, während Einige nach dem Vorgange Cajetan's [1]), dessen dießfällige Ansichten nur zu häufig mit den Pennaforte'schen verwechselt wurden, gar die Wirksamkeit des Ablasses in foro divino so weit beschränkten, daß derselbe nur Jenen zu Statten käme, welche die von der Kirche geforderte Genugthuung nicht mehr zu leisten im Stande sind und in so weit sie dieses nicht mehr vermögen; eine nicht geringe Anzahl von Kirchenschriftstellern aber die Wiederherstellung der alten Buß- und Ablaßdisciplin forderte, als wodurch allein wieder Licht in die Vorstellungen von dem Ablasse gebracht werden könne. — In die Alexander-Halesischen und Cajetanischen Gegensätze griff, als versöhnend, hier offenbar nur die Lehre der Heiligen Raymund und Bonaventura ein. Dieß erkannten auch die berühmten triden-

---

[1]) Cajetanus Card. (a. 1518) tract. 10. de indulgentiis quaest. 1.: »Videtur mihi rationabiliter dici, quod non sufficit sola gratia ex parte suscipientis ad veraciter consequendam indulgentiam coram Deo; sunt siquidem confessi in gratia duplicis generis: quidam solliciti ad satisfaciendum per seipsos, pro peccatis suis; quidam negligentes satisfacere per seipsos. Primi condignas poenitentias vel petunt a Confessoribus sibi imponi, parati eas implere, vel sponte illas assumunt dum continue student per sua sancta opera satisfacere: jejunando, orando, eleemosynas dando Secundi vero parvissimam poenitentiam aut rogant aut laeti suscipiunt; et cum illam impleverint, non curant amplius de satisfaciendo. Et hi sunt, quibus non prosunt indulgentiae judicio meo . . . . . Nec aliquid adimitur efficaciae indulgentiarum, sicut nihil adimitur efficaciae Sacramentorum ex hoc, quod oportet accedentes ad ipsa esse dignos dispositos, si fructuosa sibi esse volunt. Non prosunt igitur indulgentiae constitutis in gratia negligentibus per se ipsos satisfacare, sed oportet ultra gratiam dispositos ipsos esse, ut digni sint alienis satisfactionibus, fiunt autem digni per hoc, quod sunt parati per se ipsos satisfacere. — Parati autem per se ipsos ad satisfaciendum sunt non, qui negligunt per se ipsos satisfacere, sed illi soli, quorum voluntas sic est ad satisfaciendum parata, quod non retardat opus, nisi impedita.

tinischen Theologen Dominicus Soto [1]) und Petrus Soto [2]), dann der gleichzeitige Bartholomäus Fumus, der gegen die Halesische Ansicht die treffende Bemerkung [3]) macht: „non esse rationabile, quod iste de uno jejunio haberet centum dies de indulgentia, et alius, ut sic haberet mille annos [4])." — Das Concil selbst, wie wir bald sehen werden, ist der besagten Auffassung entschieden günstig. — Ebenso fehlte es auch nach dem Concile keineswegs an Vertretern derselben; so sprechen sich für eine durch das Maß der subjectiven Beschaffenheit bedingte Participation an den kirchlich concedirten Ablässen aus: Martin Navarrus [5]), der heil. Carl Borromä [6]), Fr. Angelo Pientino [7]),

---

[1]) Dominicus Soto (a. 1545) in Sent. lib. 4. dist. 21. disp. 22 art. 2.

[2]) Petrus Soto (a. 1548) Instructio Sacerd. de Indulg

[3]) Barth. Fumus (a. 1545) in Armill. lib. 5. de Indulg. num. 4 10. 12. 13.

[4]) Also auch bei Zugrundelegung der Alexander Halesischen Ansicht (nach welcher der Umfang des Ablasses ohne Rücksicht auf die sittliche Disposition, insoweit diese nicht ohnehin schon zum Erlasse der Schuld und ewigen Strafe nothwendig ist, bloß von der desfallsigen Bestimmung der Kirchenobern bedingt sein soll) resultirt in Wahrheit und Wesenheit für die einzelnen Pönitenten ein sehr verschiedenes Maß des Gewinnes am promulgirten Ablasse. — Alle erhalten dann z. B. wohl einen vollkommenen Ablaß, wenn ein solcher promulgirt worden ist. Aber dieser vollkommene Ablaß ist nothwendig um so größer, je mehr und je schwerer Jemand gesündigt hat, und um so geringer, je mehr sich Jemand vor Sünden überhaupt und insbesondere vor schweren Sünden verwahrt hat; denn es können mir nun einmal nicht mehr zeitliche Strafen erlassen werden, als ich verwirkt habe. — Wie viel entsprechender ist es, das Maß des wirklichen Gewinnes an dem, uns Allen angebotenen Ablasse für den Einzelnen von dem Grade seiner sittlichen Beschaffenheit im Allgemeinen, und insbesondere von dem Eifer und der Liebe zu Gott, mit welcher das Ablaßwerk verrichtet wird, abhängig zu erklären!

[5]) Martin. Nav. (a. 1570) Commentarii in §. Levit de Jubilaeo. Notab. 21.

[6]) Carol. Borr. (a. 1575) in Concione seu Pastor.

[7]) Ang. Pient. (a. 1575) de Jubilaeo lib. 2. cap. 6.

Dr. M. Valentinus Laurentius [1]), Johann Molanus [2]), Cardinal Baronius [3]) (wiewohl etwas unbestimmt), Suarez [4]), Estius [5]), der gründlichste Vertreter unserer Auffassung.

Im Laufe des siebenzehnten Jahrhundertes trat deßungeachtet die von uns so oft besprochene Auffassung des Ablasses wieder mehr und mehr in den Hintergrund, seitdem nemlich Bellarmin [6]), aus der Gesellschaft Jesu, durch das Gewicht seines Ansehens die Wagschale zu Gunsten der halesischen oder thomistischen Ansicht herabzog. Ihm folgten dann die meisten seiner Ordensgenossen, was, da im Laufe jenes Jahrhundertes die Ansichten dieses Ordens so ziemlich maßgebend waren, auch nicht ohne Rückwirkung auf die übrigen Theologen sein konnte.

Indessen vermochte selbst die Auctorität des Bellarmin die auf historischem und speculativem Wege dagegen vorlängst erhobenen Bedenken nicht einmal unter seinen Ordensgenossen gänzlich zu beseitigen. Vom historischen Standpuncte fand der Jesuite Papebroche [7]) Bellarmin's Deduction zu beanständen, auf dem Wege der theologischen Speculation kam Suarez [8]), den seine Zeitgenossen den „Papst der Metaphysiker," und den

---

1) Valent. Laur. (a. 1593) Generalis controversia de indulg. concl. 5. num. 8. 9.

2) Joan. Molanus (a. 1600) Comp. Theol. pract. tract. 1. cap. 14. concl. 2.

3) Baron. Card. (a. 1600) Annal. ad an. 1073.

4) Franc. Suarez S. J. (a. 1600) Commentarii in Summam Theol. S. Thomae 3. p. disp. 49, 50 sect. 2.

5) Estius (a. 1600) in Sent. lib. 4. dist. 20. §§. 8. 9. 10.

6) Bellarmin de indulg. lib. 1. cap. 12.

7) Papebroch. in Conat. chronico-histor. diss. 17. de orig. indulg.

8) Suarez Comm. disp. 50. sect. 1. n. 16. Dici etiam potest estque mihi valde probabile, considerandum esse statum, in quo aliquis lucratur indulgentiam, et secundum illum mensurandum esse factum talis indulgentiae, juxta quam interpretationem talis indulgentia non habet in omnibus aequalem fructum, sed majorem in eo, qui meliore dispositione illam lucratur.

„Riesen der Scholastiker" nannten, zu einem mit der Raymundischen Ansicht ganz übereinstimmenden Resultate.

Vom Ende des siebenzehnten Jahrhundertes an mehren sich wieder diejenigen Theologen, welche mit Bellarmin's einziger Forderung: „daß zur Giltigkeit des Ablasses dieser nur insoferne mit dem Ablaßwerke im Verhältnisse stehen müsse, als der Kirchenobere, um nicht Gefahr zu laufen, einen theilweise ungiltigen Ablaß zu verkündigen, diesen Grundsatz im Auge haben muß," (proportio operis vel causae piae ad indulgentiam, quantum ex parte dantis vel concedentis i. e. superioris ecclesiastici), welche Forderung der genannte Theolog, um nicht mit der Praxis in Widerspruch zu treten, wieder auf ein Minimum reduciren mußte, — sich nicht zufrieden gaben, sondern das Hauptgegewicht wieder auf die proportio in opere quantum ex parte recipientis legen. In diesem Sinne sprachen sich aus: Joh. Heinr. Manigart [1]), Sylvius [2]), Johann vom Kreuze [3]), Christian Lupus [4]), Boudart [5]), der Oratorianer Juenin [6]), Alexander Natalis [7]), Johann du Hamel [8]), Tournely [9]), der Jesuite Antoine [10]), mit der größten Schärfe, Gründlichkeit und umfassender Gelehrsamkeit der Chorherr Eusebius Amort in seinem, dem Papste Clemens XII. gewidmeten, von den römischen Censoren höchlich empfohlenen Werke de indulgentiis [11]).

---

[1]) J. H. Manigart (1664) Praxis Pastoralis p. 1. cap. 8.

[2]) Franc. Sylv. Theol. quaest. 2. concl. 2.

[3]) Joannis de la Crux. Directorium Conscientiae de poenis quest. 2.

[4]) Christ. Lupi. Diss. de Indulg. cap. 10.

[5]) Boudart. Catechismus Theologicus tom. 2. de indulg.

[6]) Casp. Juenin. Com. de Sacram. diss. 14. capp. 3. 4.

[7]) Nat. Alex. Theol. Mor. lib. 2. de indulg. rep. 12. 13.

[8]) Joan. B. du Hamel. Theol. tom. 7. diss. 3. cap. 1.

[9]) Tournel. praelect. theol. art. 8 de causis, propter quas dari possunt indulg.

[10]) Paul Gabr. Antoine S. J. theol. mor. univers. tom. 3. tract de poenit. Append. de indulg. quaest. 3. „quaenam requir." etc.

[11]) Euseb. Amort. de origine, progressu, valore ac fructu indulg. nec non de disposit. accurata notitia etc. Aug. Vind. et Graec. 1735.

In neuester Zeit begegnet uns die gleiche Ansicht auch in dem Werke „die himmlische Schatzkammer für bußfertige Seelen oder Sammlung von Gebeten und guten Werken, für deren Verrichtung die römischen Päpste heilige Ablässe verliehen haben [1]," einer Uebersetzung des italienischen Werkes: „Raccolta di orazioni e pie opere," welches die römische Approbation erhalten hat. Diese somit gewiß unverdächtige Autorität spricht sich (Seite 13, in der Anmerkung) wörtlich dahin aus, daß auch jene, „welche noch nicht gehörig disponirt sind, einen vollkommenen Ablaß auch vollkommen zu gewinnen, wenn sie die vorgeschriebenen Bedingnisse erfüllen, doch immerhin nach dem Maße ihrer Würdigkeit und Bemühung die Nachlassung eines guten Theiles ihrer verschuldeten zeitlichen Strafen erlangen."

Aber es ist diese Auffassungsweise des Ablasses auch die einzige, welche mit der von der heiligen Synode zu Trient entwickelten Lehre von der Nothwendigkeit und dem Nutzen der Genugthuung zusammen geht. Das Tridentinum lehrt nemlich in dem achten Capitel seiner vierzehnten Sitzung ausdrücklich, daß zur gänzlichen Hebung des aus der Sünde nach der Taufe entstandenen Reates dem Sünder nebst der Reue und dem Besserungsvorsatze auch Bußstrafen oder zeitliche Strafen auferlegt werden müssen:

1. weil die Sünde nach der Taufe von der vor der Taufe specifisch verschieden, größer nemlich und schwerer sei, daher auch die göttliche Gerechtigkeit für sie eine größere Sühnung verlange, als für die andere;

2. gehe die Nothwendigkeit der Buß- und zeitlichen Strafen auch aus der Güte Gottes hervor. Denn würde die Sünde auf bloße Reue und wahren Besserungsvorsatz hin, ohne Buße und ohne Strafe erlassen, so würde der Mensch dadurch zum Leichtsinn veranlaßt, er würde veranlaßt, Sünde auf Sünde zu häufen, weil diese doch wieder ohne besondere und größere Sühnung nachgelassen werden. Dadurch würden sich aber die Menschen allmälig

---

[1] Graz 1842. III. Auflage.

gänzlich für Bekehrung unempfänglich machen, und so die übel angewendete Nachsicht zum Verderben der Menschen ausschlagen, während nichts so sehr geeignet ist, die Menschen von der Sünde zurückzuhalten, und sie für die Zukunft vorsichtiger zu machen, als gerade die Bußstrafen, wie auch durch diese nur die Ueberbleibsel der Sünde gehoben werden u. s. w. Endlich

3. werde der Mensch seinem Heilande nur durch Buße gleichförmig im Leiden, und eben dadurch empfänglich zu einer Christo gleichförmigen Verherrlichung [1]).

Die hier auseinandergesetzte Lehre von der Nothwendigkeit der Bußstrafen, und die Zurückführung derselben auf ihre Ursachen läßt keine solche Auffassung des Ablasses zu, wie sie von einem großen Theile der mittelalterlichen Scholastiker gegeben wurde. — Fordert die göttliche Gerechtigkeit, wie das Concil sagt, diese Bußstrafen, so würden ja die Zwecke der göttlichen Gerech-

---

[1]) Conc. Trid. sess. 14. cap 8. de Satisf. necess. et fruct.: „Sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Deo numquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in ss literis exempla reperiuntur, quibus, praeter divinam traditionem, hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinae justiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante Baptismum per ignorantiam deliquerint; aliter vero qui semel a peccati et daemonis servitute liberati et accepto Spiritus s. dono, scienter templum Dei violare.... non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi Spiritui s., in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae: procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.... Accedit ad haec, quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ... conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si compatimur, et conglorificabimur."

tigkeit durch eine unbedingte Nachlassung dieser Bußstrafen durch den Ablaß, wieder aufgehoben, und zwischen der Taufe und der Buße fände kein anderer Unterschied Statt, als daß das, was bei der Taufe in Einem Acte ertheilt wird, im Bußsacramente durch zwei Acte (nemlich durch die sacramentalische Absolution und die Indulgenz) zugemittelt würde.

Wie geht nun aber mit einer solchen Ansicht das tridentinische Assertum von der Nothwendigkeit einer, zu Folge des Gesetzes der göttlichen Gerechtigkeit einzuhaltenden verschiedenen Behandlung des Sünders vor und dessen nach der Taufe in Betreff der Strafen zusammen? — Offenbar kann die heilige Synode unter dem Ablasse nur ein bedingtes Nachlassen der zeitlichen Strafen verstehen, und zwar nur ein durch die höhere oder niedere moralische Disposition des betreffenden Subjectes bedingtes Nachlassen. Denn die göttliche Gerechtigkeit erweiset sich eben in der, bei Belohnung oder Bestrafung Statt findenden Berücksichtigung des Grades der sittlichen Beschaffenheit.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir den andern Zweck in's Auge fassen, den Gott durch die Bußstrafen realisiren will. Der göttlichen Güte gezieme es, sagt das Tridentinum, uns die Sünden nicht ohne Genugthuung nachgelassen, weil im andern Falle der so nahe liegende Leichtsinn eine immer größere moralische Verschlimmerung nach sich ziehen könnte. Wenn aber die göttliche Güte eben in Anbetracht jenes Zweckes die Bußstrafen auflegt, so kann sie hinwiederum die Bußstrafen eben auch nur nachlassen, inwiefern ein solcher Rückfall in Sünden, eine moralische Karität nicht zu befürchten ist. Diese muß aber befürchtet werden, wo man das Maß des Gewinnes am Ablasse nicht abhängig macht von dem Maße der moralischen Tüchtigkeit, von dem Grade der gewonnenen Rechtfertigung. Deshalb kann auch, von diesen zwei Puncten ausgegangen, nach dem Geiste der Trienter Synode nur eine durch die verschiedene sittliche Disposition bedingte, mehr oder weniger ausgedehnte Gewinnung des Ablasses behauptet werden.

Dasselbe resultirt, wenn wir auf die durch die Satisfaction zu

gewinnende Conformität mit Christus und die daran sich schließende Mitverherrlichung reflectiren.

So weiset uns demnach das Concil von Trient schon dadurch, daß es die Bußstrafen, selbst nach dem Erlasse der Schuld und ewigen Strafe durch die sacramentale Absolution, noch für nothwendig erklärt und begründet, überdieß aber auch noch dadurch, daß es in seiner fünfundzwanzigsten Sitzung [1]) die alte Ablaßdisciplin als die entsprechendere wiederhergestellt wissen will, — auf den richtigen Begriff von dem Ablasse hin, wie wir ihn nach Raymund's von Pennaforte und Bonaventura's, so wie der übrigen obengenannten Theologen Vorgange dargelegt haben.

Die Wiederherstellung der alten Ablaßdisciplin ist leider nicht erfolgt. Die Schuld daran trägt nicht die katholische Hierarchie. Die Ablaßdisciplin hängt nemlich mit der Bußdisciplin auf's Innigste zusammen. So lange diese nicht in alter Weise ganz oder wenigstens annähernd hergestellt ist, ist auch eine Zurückführung der alten Ablaßdisciplin nicht thunlich. Die alte Bußdisciplin findet aber, wie bekannt, die meisten Gegner nicht an Priestern, sondern an den Laien. — Vor Allem wäre es nöthig, der sacramentalen Absolution einige Bußzeit vorangehen zu lassen und dieß könnte, wenn nur nach einem festen und weise angelegten Plane zu Werke gegangen würde, wohl erreicht werden. Freilich müßten dann die Bußpriester vorerst ein Pönitential- oder Bußbuch zu Handen bekommen, und auf dasselbe beeidigt werden, damit der mit den katholischen Principien der Einheit so wenig verträglichen

---

[1]) Conc. Trid. sess 24. (contin.) decr. de Indulg.: „In his (indulgentiis) tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc Indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse."

Difformität in der Behandlung der Pönitenten dadurch ein Ziel gesetzt würde.

Zum Schlusse dürfte es für nicht ungeeignet gehalten werden, auch auf die Eintheilung der Ablässe in vollkommene und unvollkommene, und endlich auf die Frage, wie weit sich die Gewalt der Bischöfe in Betreff der Ertheilung von Ablässen erstrecke, einzugehen.

Allbekannt ist der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Ablässen. — Der unvollkommene Ablaß erläßt nur einen gewissen Theil der Strafen, z. B. von 1 oder 7—20 Jahren, oder von 40 Tagen u. dgl. Wenn die Kirche einen solchen Ablaß promulgirt, so will sie damit Folgendes sagen: „den gehörig disponirten Gläubigen erlasse sie im Namen Gottes und aus göttlicher Gewalt so viele durch ihre Sünden verwirkte zeitliche Strafen, als ehemals durch eine Buße von 1 oder 7—20 Jahren, oder 40 von Tagen u. dgl. nach den canonischen Satzungen abgebüßet wurden." Wenn nun auch die Kirche nur eine giltige Beicht und den ernstlichen Besserungsvorsatz, nebst einigen geringen Andachtsübungen als Bedingungen des Ablasses hinstellt, so ist und kann damit doch nicht gemeint sein, daß Alle, denen diese unvollkommenen Ablässe angeboten werden, dieselben in gleicher Weise, also alle ganz gewinnen, wenn sie nur jenes geforderte Minimum herzubringen. Vielmehr ist die Sache so aufzufassen: jenes von der Kirche als Bedingung geforderte Minimum macht nur für den Ablaß fähig, ist also Grund der Möglichkeit der Ablaßgewinnung, die Schlüsselgewalt der Kirche, oder die von der Kirche geschehene Promulgation, verbunden mit dem subjectiven, größeren oder geringeren religiösen Eifer, mehr oder minder intensiven christlichen Liebe gibt den Wirklichkeitsgrund der Gewinnung des Ablasses. So mag, obwohl die Kirche gerne Allen, wenn sie nemlich dazu disponirt wären, einen z. B. vierzigtägigen Ablaß zuwenden wollte, dennoch Mancher vielleicht gar keinen, ein Anderer nur einen zwei- oder dreitägigen u. s. w. gewinnen, je nach Verschiedenheit der moralischen Disposition des Einzelnen. —

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem vollkommenen Ablasse. Den ganzen vollkommenen Ablaß gewinnt, wie wir schon bemerkt haben, nur derjenige, der von vollkommener Liebe durchdrungen ist. Es wird also in der Regel nur ein Theil dieses vollkommenen Ablasses gewonnen werden, denn wie selten findet sich die vollkommene Liebe als habitus! Freilich ist es anders, wenn man unter vollkommener Liebe etwa nur einen isolirt stehenden, für einen Augenblick erregten Act der Liebe mit der vollkommenen Liebe selbst verwechselt.

Dr. und Prof. Franz Werner.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

I.

Handbuch der katholischen Kanzelberedsamkeit, nach wissenschaftlichen Grundsätzen bearbeitet von Joseph Lutz, Priester. — Tübingen, 1851, bei Laup XIV. S. 883 gr. 8.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die wissenschaftliche Bearbeitung jenes Theiles der Homiletik, welcher die h. Beredsamkeit selbst betrifft, katholischerseits nicht mit dem gebührenden Ernste bisher in Angriff genommen wurde. Mag sein, daß wir Katholiken mit den Brosamen uns begnügten, welche von den in dieser Hinsicht stärker besetzten Tischen der protestantischen Literatur abfielen; mag sein, daß wir (mit Recht zwar, aber doch zu ausschließlich) auf den sacramentalen Theil unseres Gottesdienstes vertrauten, weil er das gesprochene Wort an Heiligkeit und geheimnißvoller Gnade übertrifft; mag endlich sein, daß man nach alter Gepflogenheit lieber den Theologen praktisch zum Predigtamte einschulte, als nach den principiellen Normen der Wissenschaft; genug, daß man diese Lücke in der katholischen Homiletik erkennt und mit sorgfältigem Eifer auszufüllen bemüht ist, damit Wort und Sacrament, als von einander

unzertrennliche Elemente, mit einander wirken zum großen Werke der Erlösung und Heiligung. Doppelt muß diese Wahrnehmung in einer Zeit erfreuen, wo die im Glauben erwachenden Gemüther sich hingedrängt fühlen zur heiligen Stätte, von der herab das Wort Gottes erschallt. Wie traurig wäre es, wenn der Priester die Erwartung der Kommenden nicht erfüllen, ihr Interesse nicht befriedigen, die dem Himmel sich wieder nähernden Seelen nicht dahin führen könnte, wie traurig, wenn an ihnen und ihm sich die Worte der heiligen Schrift erprobten: „petunt panem, et non est, qui frangeret eis.“ (Thren. 4, 4.) Groß ist wohl diese Aufgabe und Anforderung der Gegenwart, aber nicht minder groß ist die Verpflichtung für den Priester, sie zu erfassen und zu lösen. Jedem gebührt daher auch Dank und Anerkennung, der uns behilflich ist dieser Verpflichtung gehörig zu entsprechen. Und dieß führt uns zur Besprechung des oben genannten Buches.

Der Verfasser dieses Buches, ein im homiletischen Fache besonders durch die meisterhafte Uebersetzung der Lacordaire'schen Kanzelvorträge rühmlich bekannter Pfarrer in Würtemberg (seit Kurzem verstorben) hat damit wirklich Ausgezeichnetes geliefert. Sowohl die geistreiche Anlage des Buches, als auch die formelle Durchführung in den einzelnen Theilen desselben beurkunden in ausgeprägter Originalität den homiletischen Meister. Wie hoch er die Beredsamkeit auffaßt und mit welch' gehobener Gesinnung er ans Werk schritt, zeigen folgende Worte der Vorrede: „Um ein tüchtiger Redner und Prediger zu sein, bedarf es mehr als eines guten Organs, eines Durchlesens einzelner Predigtsammlungen, eines Studiums von einem Jahre; es bedarf der ganzen Begeisterung der Jugend und der ganzen Kraft eines Mannes, es bedarf eines langen, anstrengenden Studiums durch Nachahmung und eigene Uebung. So haben es uns die bedeutendsten Redner aller Zeiten gelehrt. Derjenige darf auf den Namen eines Redners keinen Anspruch machen, welcher glaubt, es genüge die bloße Kenntniß der heiligen Schrift, die Kenntniß der theologischen Disciplinen, guter Wille zu rühren und zu erbauen; nein, wir werden zeigen, daß die Beredsamkeit etwas ganz Anderes ist, daß sie eigene rhetorische Studien, stete Uebung und

beständiges Streben nach Vervollkommnung der Ausdrucksweise voraussetzt. Wir wollen diese Kanzelberedsamkeit zu einer Kunst und zu einer Wissenschaft erheben, welche nicht eines vorübergehenden Blickes gewürdiget wird, sondern welche wenigstens so lange, wenigstens so gründlich wie die Hauptdisciplinen der Theologie betrieben werden muß, um nur einigermaßen sich etwas Erfolg versprechen zu dürfen." (S. V.) Wir wüßten nicht, was an dieser großartigen Auffassung der Kanzelberedsamkeit auszustellen wäre. Das ist sicher und dürfte wohl von Niemand bestritten werden, daß mit Einer Probepredigt, mit dem Lernen einiger karger Regeln über Rhetorik, mit der Ausarbeitung etlicher Aufsätze noch gar wenig geschehen ist, um für das Predigtamt hinlänglich ausgerüstet zu erscheinen. Wir geben gerne zu, daß man nicht vollkommene Redner aus dem Seminar in die Seelsorge entlassen könne, weil jede Individualität sich stufenweise bildet und entwickelt; allein wir schaudern vor dem Gedanken zurück, daß man erst durch stümperhaftes Prakticiren auf der heiligen Stätte selbst sich zum erklecklichen Redner solle bilden dürfen. Nein, so wird kein Priester denken, der sein apostolisches Hirtenamt erfaßt und (wir wiederholen es) vor den Anforderungen der Gegenwart nicht die Augen schließt. Es gab eine Zeit, wo man den Geistlichen um sein Monopol beneidete zu großen Massen des Volkes sprechen zu können, und Viele jubilirten, als das Privilegium des Wortes dem Clerus so zu sagen entrissen ward, indem nicht nur die Parlamentstribune, sondern auch der nächst beste Tisch, ja sogar der Barricadenknauf zur Kanzel wurde, von der herab der ungläubige Redner mit dem gläubigen Redner in der Kirche concurriren zu können vermeinte. Diese Zeit, sie ist vorüber und hat uns die Lehre hinterlassen, wie wichtig und heilig das Monopol des Wortes sei, und wie entflammend die Rede, die mit Begeisterung aus vollem Herzen strömt. Es sei uns darum erlaubt, gleich hier den Wunsch zu äußern, daß doch in den theologischen Bildungsanstalten diesem Bedürfnisse Rechnung getragen werde. Mit einigen Handthierungen ist man ja noch kein Künstler, und mit Applicirung etwelcher Phrasen noch kein Lehrer; und doch sollte die Kanzelberedsamkeit Kunst und Wissenschaft zugleich sein. — Um diesen hohen

Zweck zu erreichen, hält es der Verfasser für unumgänglich nothwendig, auf die geschichtliche Entwicklung der Beredsamkeit zurückzugehen, und so auf Grundlage der profanen (griechischen und römischen) Beredsamkeit die christliche zu bauen; „denn (sagt er) die christliche Beredsamkeit ist es, welche immer gesucht und nie ungestraft bei Seite gelassen werden wird, wo man im Sinne hat, entweder sich selbst oder andere zu tüchtigen Predigern zu bilden." Es ist dies ein charakteristisches Kennzeichen des vorliegenden Buches, wodurch es sich von vielen, wo nicht von allen seines Gleichen unterscheidet. Fast bangt darum dem Verfasser selbst ob der Neuheit seines Beginnens und er nennt den Versuch „gewagt;" allein abgesehen von der historischen Berechtigung dazu, müssen alle Bedenken, als ob etwa dadurch Heidnisches mit Christlichem vermischt und eine erkünstelte Beredsamkeit eingeführt würde, verschwinden, wenn man dem Verfasser in der weiteren Auseinandersetzung mit Aufmerksamkeit folgt, und man muß mit ihm zur Ueberzeugung gelangen, „daß durch die Benützung der profanen Beredsamkeit die heilige nur gewinnen, nie verlieren kann." Damit wollen wir nicht in Abrede stellen, daß die treffliche Darstellungsgabe des Verfassers etwas Bestechliches an sich hat. Wir finden nicht etwa ein Conglomerat von Regeln in trockenem Schultone, sondern überall weht uns der frische Geist der Redner selbst an, überall spricht aus dem Verfasser dieselbe Lust und Liebe für sein Werk. Und gleichwie das Urtheil des Künstlers an den Meisterwerken eines Raphael und Murillo sich bildet, so gewinnt das Urtheil des Lesers an Sicherheit und ästhetischem Tacte, wenn er an den bewährten Mustern älterer und neuerer Rednertalente sich erproben kann. In Anbetracht dessen vergißt man gerne darauf, daß der Verfasser sich einigemale zu wiederholen scheint, und in der Anordnung der einzelnen Materien nicht wissenschaftlich strenge genug vorgegangen ist. Damit haben wir aber auch zugleich ausgesprochen, was vor dem Forum rigoroser Kritik etwa Tadel finden dürfte, und wir wenden uns zum Inhalte des Buches selber.

Der Verfasser theilt sein Handbuch der Kanzelberedsamkeit in fünf Bücher ein. I. Von der Erfindung (S. 1—531.), II. An=

ordnung der Rede (S. 531—683.). III. Vom Style (S. 683—835.). IV. Körperliche Beredsamkeit (S. 835—859.). V. Arten der geistlichen Rede (S. 850—883.).

Das I Buch: „Von der Erfindung" ist am umfassendsten bearbeitet. Der Verfasser entwickelt darin den Begriff, Zweck und die Geschichte der Beredsamkeit, behandelt dann die Quellen derselben und die Erfordernisse zur Beredsamkeit. Weil wir diesen Theil des Handbuches für den relativ wichtigeren und originelleren halten, so wollen wir dessen Inhalt in Kürze darzulegen versuchen.

1. Begriff, Zweck und Geschichte der Beredsamkeit (S. 1—91.). Die heilige Beredsamkeit definirt der Verfasser als „das Vermögen, seine Zuhörer von dem, was Gott, die Religion, die christliche Kirche, das Heil der Seelen betrifft, durch Worte und auf eine dem hohen Gegenstande angemessene Weise zu unterrichten, zu gewinnen und zu rühren" (S. 4.). Nachdem er das Verhältniß der Beredsamkeit zur Philosophie und Poesie nachgewiesen, führt er die verschiedenen Arten der profanen Beredsamkeit auf, nemlich die politische, gerichtliche und epideictische, und kennzeichnet trefflich die einzelnen (S. 7.). An die Auseinandersetzung der Macht der profanen Beredsamkeit knüpft er ganz richtig die große Bedeutung derselben für die Kanzelberedsamkeit und zeigt den entschiedenen Einfluß, den jene auf diese genommen. Denn, „wenn auch die christliche Lehre neue Gedanken in die Welt gebracht hat, so mußte sie doch die bereits gegebene Form benützen, ja es ist gewiß, daß die Kanzelberedsamkeit sich historisch aus der profanen Beredsamkeit herausgebildet hat." (S. 17.) Um diese Behauptung sicherzustellen, bringt der Verfasser eine äußerst interessante Zusammenstellung der Ansichten der Kirchenväter über profane Beredsamkeit. „Im Anfange der christlichen Lehre," sagt der Verfasser S. 21, „wurde die heidnische Literatur von den Kirchenvätern strenge verworfen; es war ein ganz neuer Glaube, ganz neue Wahrheiten, welche durchaus nichts gemein hatten mit dem Heidenthume, und welche man durch die leiseste Berührung mit demselben zu verunreinigen glaubte ... Als aber die Nothwendigkeit eintrat, das Christenthum wissen-

schaftlich dem Heidenthume gegenüber zu vertheidigen, stellte man Heidenthum und Christenthum einander entgegen, man holte die Waffen gegen das Heidenthum aus der heidnischen Literatur selbst, Bischöfe studirten den Homer, Heilige lasen den Aristophanes. . . . . Durch den massenhaften Uebertritt von gebildeten wie ungebildeten Heiden war die Nothwendigkeit nahe gelegt, eines gebildeten reinen Ausdruckes sich zu bedienen; die Heiden, früher daran gewöhnt, verlangten auch als Christen eine schöne Form der Darstellung .... Fast alle bedeutenden Kirchenväter und Redner im vierten Jahrhundert waren Lehrer der profanen Beredsamkeit gewesen, hatten dieselbe ganz in sich aufgenommen und trugen sie in die christliche Beredsamkeit hinüber; ihre Gedanken und die Wahrheiten, welche sie lehrten, waren andere, aber sie goßen dieselben in die nämliche Form." (S. 22.) Es würde zu weit führen, auf die Aeußerungen einzelner Kirchenväter einzugehen; es genügt zu erfahren, daß fast kein bedeutender Redner der Kirche existirt, welcher sich nicht mit Lob über profane Beredsamkeit ausspricht, die Benützung derselben ausdrücklich empfiehlt, oder durch eigene Nachahmung die Nachahmung dieser Beredsamkeit durch Andere rechtfertiget. — Nun schildert der Verfasser die W ü r d e u n d M a c h t d e r K a n z e l b e r e d s a m k e i t, besonders gegenüber der profanen Beredsamkeit, und schließt: „man muß gestehen, das Wort, das dem Menschen von Gott übergeben war, hat seine Pflicht gethan, es kehrte nicht leer zu dem zurück, von dem es ausging, in alle Welt drang der Ruf, Wüsten, Einöden, Meere, Berge haben es vernommen und sich ihm unterworfen, in Wälder, in welche das Licht der Sonne nicht dringt, drang das Wort und that seine Schuldigkeit; in der Zone, wo Alles düster, brennend, ruhig, und wo die Sonne das einzige in der ganzen Natur ist, das sich bewegt, sah man das Wort Gottes über den heißen Sand hineilen, und wo der unruhige Geist des Menschen ein Ziel für seine Eroberung oder seine Unternehmung fand, machte das Wort Gottes den Anfang seiner Thätigkeit. Das ist die Wirkung des Wortes Gottes im Großen." (S. 29.). Man sieht aus den angeführten Stylproben, wie gewählt und belebt die Diction des Verfassers ist, und wie von ihm selbst die Worte der Vorrede gelten: „man muß beredt

sein, um von der Beredsamkeit sprechen zu können." (S. XIII.) Sehr wahr ist, was der Verfasser über die Schwierigkeiten und Vortheile der Kanzelberedsamkeit vorbringt. Er beklagt, daß die Mittelmäßigkeit in der Kanzelberedsamkeit als eine Art Nothwendigkeit betrachtet wird, indem man gerade das Mittelmäßige mit einer oft unglaublichen Schonung erträgt, und vielleicht sogar Gefallen daran findet — freilich nur aus Mangel an etwas Besserem. Nicht so sei es bei der profanen Beredsamkeit. „Es rede irgend Jemand vor dem Volke oder in einer gebildeten Versammlung in einem schleppenden Tone, seine Gedanken seien wie sein Vortrag matt, kraftlos, gewöhnlich ohne alle Neuheit, Kühnheit und Fülle, die Darstellung sei ohne Schmuck, ohne geschickte Wendungen, ohne Anmuth und Wohlklang, ein solcher Redner wird nicht lange das Publicum ermüden, dieses wird seine Reden unterbrechen und rufen: wie trocken, wie platt, wie seicht! es wird den Redner nöthigen die Tribune zu verlassen, oder noch besser, das Publicum wird auseinanderlaufen und den Redner in die Luft oder vor leeren Bänken peroriren lassen." (S. 32). Freilich sei es schwierig sich über die Mittelmäßigkeit zu erheben und den Ruhm eines tüchtigen Kanzelredners zu erringen. „Schon die Erhabenheit des Gegenstandes und der Reichthum des Stoffes erdrückt den christlichen Redner; die Sprache ist nicht reich genug an Worten, der Brust fehlt es an Schwung, der Beredsamkeit an Bildern, um dieser hohen Aufgabe zu genügen. Der geistliche Redner darf auch nicht wie der politische die Leidenschaften aufregen, sondern muß sie vielmehr beruhigen, besänftigen, vernichten, oder ihnen doch eine edlere, höhere Richtung geben." (S. 34). Ferner hat der geistliche Redner keinen, der als Redner auf ihn folgt, er hat keinen Widerspruch zu erfahren und keinen Kampf zu bestehen. Dieser Umstand lähmt in Etwas die Schwungkraft. „Das Volk ist ja fromm (so denkt man sich) und hört stets andächtig zu, die Gnade und die Wahrheit wird schon von selbst ihre Wirkung thun; solche Gedanken der Bequemlichkeit und Sorglosigkeit tauchen gerne da auf, wo man einziger Redner und einziges Muster ist, ja man findet seine Rede selbst schön und trefflich, wenn man irgend eine Aeußerung von Billigung vernimmt,

man verliert sogar die Fähigkeit zu beurtheilen, was zu einer trefflichen Rede gehört, weil man stets nur sich hört, und nicht an dem lebendigen Worte eines Andern den Begriff echter, hinreißender Beredsamkeit kennen zu lernen Gelegenheit hat." (S. 35). Doch stehen diesen Schwierigkeiten auch eben so viele Vortheile gegenüber. Der geistliche Redner nimmt einen universelleren Standpunct ein, als der politische, der am Einzelnen haftet. Der christliche Redner spricht im Namen Gottes, der politische im eigenen Namen. „Wo man im Namen Gottes spricht, beugt man sich vor dieser Größe, man denkt sich an der Stelle des Redners einen Gesandten Gottes, welcher Aufträge zu verkünden hat, und dessen Worte werden mit Achtung und Ehrfurcht aufgenommen." Das Publicum des politischen Redners ist ferner launig, das des geistlichen Redners stets wohlwollend. „Wenn der Kanzelredner sich erhebt, dann verstummen die Parteien und schweigen die Ansichten, Soldat oder Bürger, Gelehrter oder Tagwerker, Minister oder Bettler, Alle beugen sich vor der ewigen Wahrheit, vor der Jeder bebt und vor welcher Jeder einen geheimen Schauer fühlt." Endlich wählt sich der geistliche Redner seinen Stoff selbst und dieser Stoff ist unerschöpflich. „Der Erde gleich, deren Fruchtbarkeit unerschöpflich ist, läßt sich nach tausend Predigten immer noch etwas Neues sagen; während der politische Redner sich an sein Thema halten und auf seinen Gegenstand beschränken muß, derart, daß dieser nach einer, nach zwei Reden erschöpft ist und man blos andere Phrasen, andere Mundstellungen machen kann, um das Nemliche zu sagen." (S. 38.) — Nach diesen allgemeinen Einleitungen über den Zweck, die Würde und Macht der Beredsamkeit geht der Verfasser zum System der Beredsamkeit, zur Rhetorik über, beweiset deren Nutzen und Nothwendigkeit insbesondere für die Kanzelberedsamkeit, und macht die bedeutendsten Schriftsteller über Rhetorik namhaft, indem er eine kurze Kritik ihrer Werke gibt. Von den christlichen Schriftstellern werden Augustinus, Carl Borromäus und Franz von Sales angeführt, wobei man freilich sich die Bemerkung erlauben möchte, daß der Katalog der kirchlichen Schriftsteller über Rhetorik hätte completer sein können und sollen; allein für ein „Handbuch" der Kanzel-

beredsamkeit dürften auch die genannten Autoritäten hinreichen; des Verfassers Sinn war gewiß: non multa sed multum. Trefflich begegnet er hier dem Einwurfe, daß es ja ausgezeichnete Redner gebe, die nie eigentliche Studien über Rhetorik gemacht haben, indem er sagt: „ein Genie, ein großer Geist liefert Schönheiten ohne die Regeln zu kennen, er folgt blos der Natur, der Wahrscheinlichkeit, der Vernunft, er hat alle Regeln in sich und schafft nach ihnen unwissentlich, selbst unwillkürlich; wir Epigonen des Geistes aber, wie wir es meist sind, bedürfen der Regeln, um uns nicht zu verirren. Läßt man nur sich gehen, so hält man leicht die Verwegenheit für Kühnheit, die Verschwendung für Mannigfaltigkeit, die Unverschämtheit für edle Freiheit, den Wortschwall für Fülle, den Redeprunk für wahren Glanz der Rede." (S. 42.) — Nichts zeigt mehr die erstaunliche Macht, mit welcher die christliche Beredsamkeit wirkte und wirken konnte, als die Geschichte der Beredsamkeit. Mit besonderer Vorliebe behandelt der Verfasser die griechische Beredsamkeit. Er beginnt mit Georgias von Leontium (427 v. Chr.), charakterisirt kurz die Sophisten, einen Perikles, Isäus und besonders Demosthenes, mit welchem der Glanzpunct der griechischen Beredsamkeit beginnt und zugleich „aufhört," und führt die Geschichte des Verfalles der Beredsamkeit bis Libanius (4. Jahrh. n. Chr.) fort, wo er mit Wehmuth von dem so tief gesunkenen Geiste der Griechen Abschied nimmt. Von der römischen Beredsamkeit sagt er: „In den ersten 500 Jahren hatten die Römer weder Künste noch Geschmack, noch Beredsamkeit. Sie entlehnten Alles, selbst ihre Fehler, von den Griechen. . . . Dagegen mußte die Sprache dieses erobernden Volkes präcis und stolz werden, prachtvoll bei einem Volke, das Königen befahl, ernst bei einem Volke, welches die Geschicke der Welt leitete, kraftvoll bei einem Volke, das energisch den Willen zur That machte, und als mit der Macht Reichthum, mit dem Reichthume Luxus nach Rom kam, kam Geschmack und kam Beredsamkeit, und bald wußte Rom dem Demosthenes einen Cicero, dem Perikles einen Cäsar, dem Aeschines einen Hortensius entgegenzusetzen." (S. 68.) Doch auch diese erhabene Beredsamkeit verschwand, besonders mit der Zeit der sogenannten Rhetoren, welche meist aus dem Stegreif redeten, durch drastische

Mittel sich die Gunst des Volkes zu erwerben suchten, und bis zur entwürdigendsten Kriecherei gegen Städte, Große und Kaiser sich vergaßen. Meisterhaft baut sich hier der Verfasser die Brücke von der profanen zur christlichen Beredsamkeit, von der er mit einer solchen Weihe spricht, daß wir uns die Freude nicht versagen können, einige seiner Worte anzuführen. „Ermüdet durch tausend bizarre Träumereien, durch die Schwächung aller Culte, durch die Verwirrung und Contraste des Glaubens war die Menschheit für eine große Veränderung reif, sie fühlte das Bedürfniß dazu. Diese Macht der Verjüngung besaß allein die christliche Lehre. ... Sie erhob durch Enthusiasmus, was der Despotismus gebeugt hatte, sie ersetzte den localen Patriotismus durch allgemeine Begeisterung, die alte Beredsamkeit durch neue Gedanken und Thaten, ja sie schuf eine neue Art von Beredsamkeit, um der unterdrückten und erschöpften Menschheit Trost zu verleihen und neue Kraft in sie zu gießen." (S. 62. und 71.) — Auch die christliche Beredsamkeit hatte ihre Epochen der Entwicklung, Blüthe und des Zerfalles. Bis zum 4. Jahrhundert fand noch keine wissenschaftliche Behandlung der theologischen Disciplinen Statt, Alles war praktisch, für den Augenblick berechnet, und die christliche Lehre mehr polemisch und apologetisch, kurz die Verhältnisse hemmten die freie Entwicklung der christlichen Beredsamkeit. Vom 4—6. Jahrhundert kam Ordnung und Einheit in die Kirche, der Götzendienst erlosch, die Masse des Volkes war christlich. Dagegen war es eine Hauptaufgabe, diese oft stürmisch zum Christenthum herangeeilten Massen in der Glaubenslehre und namentlich in den Sitten durch Predigten zu belehren. Daher in dieser Periode die große Wirksamkeit der Kirchenväter als christlicher Redner und Prediger, deren Ruhm eben darin vorzugsweise bestand. Das 4. Jahrhundert ist der Glanzpunct der christlichen Beredsamkeit. Da lebten und wirkten ein Basilius und Gregor von Nazianz, ein Athanasius, ein Chrysostomus. Man muß diese heiligen Männer um so mehr bewundern, als zu jener Zeit alles Uebrige in der Auflösung begriffen war, und im Politischen die größte Verwirrung herrschte. „Unter Ruinen haben sie das Ansehen von Schöpfern." Und doch, so groß und

glänzend diese Zeit war, sie war nur der Vorläufer einer schrecklichen Barbarei; denn die Periode vom 6--8. Jahrhunderte kündet nach allen Seiten hin den traurigen Verfall an. Die Schulen hören auf, Bibliotheken werden zerstört, Vandalen, Mauren und Araber machen die letzten Reste einer einst so blühenden Literatur verschwinden. „Die alte Welt ging unter, und Carl der Große stand vor der hohen Aufgabe eine neue zu schaffen, die christliche.“ (S. 76.) Seit dem 8. Jahrhundert hatte die christliche Beredsamkeit die traurige Bestimmung, in die Verwirrung und Vermischung aller Dinge hineingezogen zu werden. In einer unendlich langen Zeit steht St. Bernhard allein da, ein Wunder seiner Zeit. Durch die Wiederbelebung der Wissenschaft in Italien (15. Jahrhundert) trat zwar mehr Leben und Bewegung auch in die Kanzelberedsamkeit, allein nun fiel man aus der kalten, steifen, spitzfindigen Manier der Scholastik in einen andern Fehler, man wollte umfassende Kenntniß und besonders Bekanntschaft mit dem Alterthume zeigen, daher jene besondere Mischung vom Profanen und Heiligen, „Virgil wurde neben Moses genannt, David neben Herkules, oft begann man eine Phrase in der Volkssprache, setzte sie lateinisch fort, und endete sie griechisch oder gar hebräisch.“ (S. 87.) Der Verfasser schließt die Geschichte der christlichen Beredsamkeit mit kurzer Hinweisung auf die homiletischen Vorschriften der verschiedenen Concile und Synoden, es wäre uns aber lieber und gewiß vielen Lesern erwünschter gewesen, wenn der Verfasser in der bisher beobachteten Art und Weise die Geschichte der christlichen Beredsamkeit bis zum Tridentinum, und bis auf unsere Tage herab fortgesetzt hätte. Denn wo der Verfasser im spätern Verlaufe (S. 263—364.) über die neue Beredsamkeit spricht, dürfte der Ort kaum so passend sein, als dies hier gewesen wäre. — Mit einer kurzen Darlegung der Predigtweise zur Zeit der Kirchenväter schließt der 1. Abschnitt des I. Buches.

2. Quellen der Kanzelberedsamkeit. (S. 91—509.) Der Verfasser unterscheidet kirchliche und profane Quellen. Zu den kirchlichen rechnet er: a) das Studium der heiligen Schriften, und zeigt die Wichtigkeit desselben in Bezug auf Inhalt und Form. „Alle bedeutenden Redner setzten ihren Styl in Har-

monie mit dem Style Gottes, und befruchteten an demselben ihre Gedanken und ihre Darstellung." Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir dem Verfasser im Detail folgen wollten, wo er die oratorischen Schönheiten im A. u. N. T. anzugeben bemüht ist, wir verweisen auf das Buch selbst, das Homileten und Exegeten eine gewiß lohnenswerthe Ausbeute bieten dürfte. Hören wir, was der Verfasser von der Beredsamkeit des N. T. sagt: „Mehr noch als im A. T. herrscht die Einfachheit im N. . . . Gott wollte die Eitelkeit der Beredsamkeit, der Wissenschaft, der Philosophie zeigen und den menschlichen Hochmuth verächtlich machen, und ließ deshalb die heiligen Bücher in einer Sprache schreiben, welche von der bisherigen Sprache abwich . . . . um nicht glauben zu machen, die Erhabenheit schöner Worte habe die Welt gerettet, oder etwas zur Rettung derselben beigetragen. So wie sich jedoch die Göttlichkeit der Person Christi unter Armuth, Demuth, Verfolgung verbarg und nur da und dort in hellen klaren Zügen hervorbrach, ebenso die erhabene Sprache im N. T., sie kann ihren göttlichen Ursprung nicht verläugnen." (S. 131.) Der heilige Paulus, „dessen Beredsamkeit so groß ist als sein Charakter," wird einer besonderen Aufmerksamkeit gewürdiget. — b) Studium der Kirchenväter. Die bedeutendsten Redner späterer Zeit haben ihre Beredsamkeit auch an der der Kirchenväter befruchtet und entzündet. Freilich ist hier eine Auswahl zu treffen nothwendig. Daß nicht alle Kirchenväter und auch Einzelne nicht in allen ihren Werken als Muster der Beredsamkeit aufgestellt werden können, erklärt sich aus den äußeren Verhältnissen, in welchen sie lebten. Theils war die beliebte allegorische Schreibart und mystische Anschauungsweise ein gewaltiges Hinderniß echter Beredsamkeit, theils die Masse der Geschäfte, theils die absichtlich gesuchte Einfachheit und Niedrigkeit der Sprache, theils endlich die Zeit selbst, deren Geiste auch die größten Geister unterliegen. Die Beredsamkeit der griechischen Väter ist der Form wie dem Gedanken nach vollkommener, als die der lateinischen. Der Verfasser analysirt im Einzelnen die Beredsamkeit des Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, des Tertullian, Cyprian, Lactantius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Salvian, Bernhard. Wir

halten diese Parthie des Buches (S. 161—262.) für einen sehr berücksichtigungswerthen Beitrag zu einer rhetorischen Patristik. — c) Kanzelredner der neueren Zeit. Der Verfasser beginnt mit den französischen Kanzelrednern am Hofe Ludwig XIV. Den ersten Impuls gab Bossuet, dessen Entwicklungsgang der Verfasser mit psychologischem Kennerblick zeichnet. Ihn übertraf in Bezug auf den Erfolg sein Schüler Bourdaloue, dessen Reden der Verfasser besonders jungen und selbst erfahrenen Rednern empfiehlt, weil sie vor Romantismus in den Predigten bewahren. Auch von ihm werden die vorzüglichsten und schönsten Reden angeführt und beurtheilt. Als Muster der Milde, Anmuth und Feinheit wird Fenelon, als Vorbild in Harmonie und Rundung des Periodenbaues Fléchier, wegen dem gefühlvollen Pathos und Zauber des Styles besonders Massillon gerühmt. Unter den italienischen Rednern wird vorzüglich Segneri gelobt, „bei dem Aufregung und Ueberredung Hand in Hand gingen.“ Unter den deutschen Kanzelrednern findet sich leider, wie auch der Verfasser bedauert, kein deutscher Demosthenes, Cicero, Bossuet, welche ihr Jahrhundert beherrschten und der Nachwelt Gesetze gaben. Doch werden die klangvollsten Namen der deutschen Homileten innerhalb der katholischen Kirche angeführt und kurz charakterisirt. — Hier ist's, wo der Verfasser die, wie schon bemerkt wurde, abgebrochene Geschichte der heiligen Beredsamkeit wieder aufnimmt und wir tragen daher, dem Gange des Buches folgend, die noch restirenden Epochen der Kanzelberedsamkeit nach. Die mit Ludwig XIV. beginnende neue Epoche der Beredsamkeit zeichnet sich durch Ordnung, Reichthum und Nettigkeit aus. An die Stelle der Homilien traten Predigten, welche blos Einen Gedanken geordnet und logisch mit Eintheilungen und Unterabtheilungen entwickelten. In Deutschland gab die Reformation einen unläugbaren Impuls zur Hebung der Kanzelberedsamkeit, doch artete diese bald in gemeine Polemik und todte Gelehrsamkeit aus. Auch der Einfluß der französischen Literatur war für Entwicklung der deutschen Beredsamkeit nicht günstig. „Die Sturm- und Drangperiode der deutschen Originalgenie bezeichnet auch den Glanzpunct der deutschen Kanzelberedsamkeit.“ Wohl hatten die Predigten in Folge der Kantischen Philosophie ziem-

lich starken nationalistischen Beigeschmack, „und es gebührt besonders dem gefeierten Bischof Sailer das Lob, daß er die Pflichtenlehre wieder auf den lebendigen Geist der Erlösung, auf das Dogma gründete, und in dieser Beziehung Bossuet glich, dem das ewige und leere Moralisiren zum Ekel ward." — Möchte doch mit dem Aufschwung der katholischen Kirche in unseren Tagen auch eine neue Epoche für die katholische Kanzelberedsamkeit beginnen! Fast ließen die Berichte und Erfolge der in verschiedenen Gegenden Deutschlands abgehaltenen Missionen so etwas hoffen.

Zu den profanen Quellen rechnet der Verfasser. a) Die Dichter und Redner des classischen Alterthums. „Das Studium der berühmtesten Dichter des Alterthums ist von entschiedenem Werthe für die Ausbildung in der Beredsamkeit, denn diese konnte erst aus der bereits in Blüthe stehenden Poesie sich entwickeln." Der Verfasser würdigt die Beredsamkeit der Epiker (Homer, Virgil), Tragiker (Aeschylus, Sophokles, Euripides), Historiker (Herodot, Thucydides, Livius, Sallust, Tacitus, Curtius) und natürlich ganz vorzüglich der eigentlichen Redner (Isokrates, Lysias, Aeschines, Demosthenes, Cicero, Plinius), deren äußere Darstellung, Fehler und Vorzüge einzeln und im Parallelismus unvergleichlich schön gewürdigt werden. Auch diese Parthie des Buches (besonders S. 433—495.) glauben wir allen, denen die Hebung der Homiletik am Herzen liegt, nicht warm genug empfehlen zu können, sowie wir überhaupt den ganzen Passus S. 364—495. den besten Leitfaden zur kirchlichen Würdigung der Classiker und zur passenden Auswahl derselben nennen möchten. — b) Dichter und Redner der neueren Zeit. Von jenen nennt der Verfasser nur drei, nemlich Dante, Milton und Shakespeare, weil sie die genialen Vertreter aller oratorischen Vorzüge der modernen Rhetorik sind, von diesen empfiehlt er die politischen Redner Frankreichs und Englands. „Wer erinnert sich nicht eines Chatham, Pitt, Fox, Burke, oder liest ihre Reden nicht heute noch mit dem Gefühle hoher Bewunderung? Noch erklingen in unsern Ohren die gewaltigen Reden eines O'Conell, welche die grünen Gefilde Erins aufregten, und ein ganzes einst mächtiges, jetzt unterdrücktes Volk in Athem erhielten. Wir müssen

das Treffliche anerkennen, was Odilon Barrot, Lamartine, Arago, Berryer, Guizot, Thiers, Montalembert in ihren politischen Reden geliefert haben." (S. 507.)

3. Erfordernisse zur Beredsamkeit. Diese sind nationale, intellectuelle und moralische. a) Bei Besprechung der nationalen Erfordernisse schickt der Verfasser passende Bemerkungen über den Geist der deutschen Sprache und des deutschen Volkes voraus. Er verlangt auch „Freiheit" als eine Vorbedingung der Kanzelberedsamkeit, „weil unter dem Schutze der Freiheit, unter dem Ansehen der Gesetze, bei einem großen mächtigen Volke, unter schwierigen Verhältnissen die Kanzelberedsamkeit weit mehr gedeiht, als da, wo das Gegentheil davon Statt findet." b) Als nothwendige intellectuelle Erfordernisse erscheinen dem Verfasser ein richtiger und feiner Geschmack, der den passendsten Stoff und aus der Masse des Stoffes das Anziehendste wählen lehrt, und Talent, d. h. die Gabe des schaffenden und ordnenden Geistes; „Wissenschaft und Methode können Redner bilden, aber sie werden nur mittelmäßig, wenn ihnen das Talent abgeht," ferner Studium und Gedächtniß. „Wie die Heiligen nach langen und strengen Büßungen erst fühlten, wie viel ihnen noch fehle, so erkannten auch immer die am meisten in der Beredsamkeit vorangeschrittenen Redner die Mängel ihrer Arbeit immer deutlicher, sie feilten, verbesserten ohne Unterlaß, es schwebte ihnen immer noch ein Ideal vor Augen, das sie trotz aller Mühe nicht zu erreichen vermochten. . . . Eine schwache Rede scheint gut, wenn sie ordentlich gelernt ist. Die Zeit ist nicht verloren, welche man auf das Auswendiglernen verwendet, aber ohne dieses Auswendiglernen ist weit mehr alle Zeit verloren, welche man auf die Composition der Rede verwendet." (S. 527.) c) Die moralischen Erfordernisse zur heiligen Beredsamkeit sind Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.

Das II. Buch ist überschrieben: „Von der Anordnung." Der Verfasser handelt darin von der Composition der Rede im Allgemeinen und in ihren Theilen. a) Im Allgemeinen ist bei Composition einer Rede zu beachten: Gedanke, Ausdruck, Stellung der Worte, Entwurf, Feile. Zuerst bezeichnet der Verfasser den natür-

lichen Zusammenhang zwischen Gedanke und Ausdruck; „beide bedingen sich einander, rufen einander hervor, erhalten sich miteinander oder gehen miteinander zu Grunde. Allgemein hat schlecht gedacht, wer schlecht schreibt. Erhaben sein wollen blos durch den Ausdruck, heißt in Uebertreibungen fallen und blos dem Ueberschwenglichen sich anheimgeben, tief sein wollen blos durch den Gedanken, heißt unklarbar werden und der Unverständlichkeit sich anheimgeben." (S. 532.) Der richtige Ausdruck wird da leicht gefunden, wo gesunde Gedanken sind. Die Eigenschaften aber eines guten Gedankens sind, daß er wahr, bestimmt, klar und deutlich, natürlich und neu sei. — Ebenso wichtig ist die Wahl und Stellung der Worte, denn sie begründen den Unterschied der verschiedenen Schreibarten, und geben einer Rede den Vorzug vor der andern. „Freilich ist die Arbeit mühsam, aber nach und nach wird sie leicht und es geht dem Redner mit den Worten, wie mit Dienern in einem Hause, sie warten nicht erst bis man sie ruft, sondern sie stellen von selbst sich ein." (S. 544.) Der Verfasser liefert hiezu passende Beispiele aus den Classikern und aus französischen Rednern, um die grammatikalische, logische und oratorische Wortfolge anschaulich zu machen. — Ist der Redner über die Wahl des Gegenstandes einig, so folgt der Entwurf, Plan oder die Disposition der Rede im engern Sinne. „Zu viel Aengstlichkeit bei dem Entwurfe bezeichnet mittelmäßige Redner. . . . Der Plan der Rede darf weder zu eng noch zu weit sein, er fordert Genauigkeit und Einfachheit, Reichhaltigkeit und ein gewisses Verhältniß der einzelnen Theile untereinander. Die Länge oder Kürze der Rede richtet sich nach der Aufmerksamkeit der Zuhörer und nach den Bedürfnissen oder der Gewohnheit. Wer zu viel gibt, ist ein Verschwender. Wenn man eine halbe Stunde als das geringste, und eine ganze Stunde als das größte Maß der Dauer einer Rede bei uns annimmt, so ist das sicher auch das Maß, welches für den Redner, Zuhörer und Gegenstand paßt." (S. 571.) — Schließlich empfiehlt der Verfasser das vorausgehende Sammeln guter Gedanken, welche man in glücklichen Stunden gehabt hat und die Feile der Rede, wenn sie bereits vollendet dasteht. „Es ist das untrügliche Zeichen der Mittelmäßig-

keit, daß sie für sich eingenommen ist, schnell schafft, wenig feilt und sich mit dem Beifalle der Menge begnügt.“ Auch soll dem Redner ein doppeltes Ideal vorschweben; eines, das er sich selbst schafft, und ein anders, das schon geschaffen ist, das ihm unter dem Namen einer Person das Vollendetste in der Beredsamkeit darstellt. — b) Bei der Composition der Rede ist dann auf die einzelnen Theile zu achten. Die Hauptbestandtheile der Rede sind dem Verfasser Eingang, Propositio, Beweis und Schluß. Minder wesentliche Theile: Text, Anrufung, Eintheilung, Erzählung, Begrüßung. (S. 576.) Ref. würde sich dieser Abtheilung nicht leicht anschließen, weil sie ihm zu vag erscheint, und außer den genannten noch andere „minder wesentliche“ Bestandtheile der Rede aufgefunden werden könnten. Uns dünken die Bestandtheile der Rede besser gegliedert, wenn man als absolut wesentlich: Thema, Eintheilung und Uebergänge; als relativ wesentliche: Text und Eingang, als außerwesentliche: Gebet und Schluß annimmt. (Vergl. Fluck, Katholische Homiletik, Regensburg 1850, S. 303.) Doch — zum Buche. Der Verfasser ist äußerst strenge in den Anforderungen an die einzelnen Theile der Rede; bei den Eigenschaften, die der Eingang und das Thema haben sollen, fast splitterrichterisch. Wir wollen jedoch mit dem Verfasser, der seine Behauptungen nicht ohne Begründung aufstellt, nicht zu zanken anfangen, vielleicht mag er sogar Recht haben, wenn er die meisten Partitionen der modernen Prediger tadelt — er steht höher als seine Zeit.

Das III. Buch enthält eine homiletische Stylistik. Der Verfasser fordert vom Style folgende Eigenschaften: Richtigkeit und Reinheit der Sprache, Klarheit und Popularität, Kürze, Einfachheit und Mannigfaltigkeit, Adel und Harmonie des Ausdruckes. Er eifert gegen jene, welche das specielle Studium des Styls für unwürdig, kindisch und unnütz betrachten. „Es ist geschichtliche Thatsache, daß die berühmtesten Redner aller Zeiten es nicht unter ihrer Würde hielten, den Genius ihrer Sprache bis auf die Zusammensetzung der Sylben herab zu studiren.“ (S. 710.) Den figürlichen Styl und die verschiedenen Schreibarten (einfache, mittlere, erhabene, sententiöse, männliche, schöne, anmuthige, rührende, pathetische) erklärt der Verfasser durch viele passende Bei-

spiele. — Besonders empfehlenswerth ist das Capitel: Mittel den Styl zu bilden. Als 1. Mittel wird die Nachahmung guter Redner bezeichnet, doch darf sie nicht wörtlich, ängstlich oder einseitig geschehen. Als 2. Mittel die Analyse, d. h. die sorgfältige Prüfung und Zergliederung meisterhafter Reden. Wir wüßten dieses Mittel nicht eindringlicher zu empfehlen, als indem wir auf die vom Verfasser meisterhaft ausgearbeiteten Analysen (Demosthenes pro corona, Cicero pro Ligario et Marcello, Massillon über die geringe Zahl der Auserwählten) im Buche verweisen. Als 3. Mittel die eigene Uebung und zwar im Schreiben und Sprechen. „Weiter aber als Uebung (meint der Verfasser) möchten wir das Improvisiren nicht empfehlen; wir gehören nicht zu den Lobrednern improvisirter Reden und haben von den meisten improvisirten Predigten eine ziemlich niedrige Ansicht." (S. 831.).

Das IV. Buch handelt von der körperlichen Beredsamkeit „Einen Redner muß man hören, nicht lesen. Von einem guten Vortrag hängen größtentheils die Wirkungen der Rede ab, denn die Sinne sind bei allen Zuhörern die ersten Richter einer Rede, und bei vielen fast die einzigen. Man sah Heilige, welche blos durch ihr Aeußeres bekehrten, und durch das Pathetische des Vortrags, dessen Inhalt die Zuhörer nicht einmal verstanden, wie wir dies von Bernhard bestimmt wissen. Das Publicum setzt also bei einem guten Vortrage auch eine gute Rede voraus, weil der Vortrag nichts als die nach außen gekehrte Seele des Redners ist. Bei schlechtem Vortrag erscheint eine gute Rede schwach, bei gutem eine mittelmäßige Rede ordentlich, bei trefflichem Vortrage eine gediegene Rede glänzend." (S. 838.) — Im Allgemeinen fordert man von dem Redner eine gute äußere Haltung. Das Ernste und Würdevolle muß vorherrschen, wie das Kreuz über allen Schmuck in der Kirche herrscht. Ein stolzes Aeußere stoßt zurück, ein verdrießliches Aeußere macht verdrießlich." Der Vortrag der geistlichen Rede soll auch Einheit haben, d. h. die verschiedenen Bewegungen des Körpers und die Töne müssen sich entsprechen, müssen vorbereitet sein, und alle miteinander in einem gehörigen Verhältniß stehen. Insbesondere soll die Stimme Reinheit, Deutlichkeit, Natürlichkeit und Wech-

sel besitzen, und rücksichtlich des Geberdenspiels „soll der Redner weder unbeweglich sein wie eine Statue, noch in steter Bewegung wie ein Seiltänzer.“ Wer mehreres über die Stellung, Haltung und Bewegung der einzelnen Theile des Körpers nachlesen wollte, müßte jedoch außer dem in Frage stehenden Buche noch andere homiletische Werke zu Rathe ziehen, denn der Verfasser hat hievon nur das Allernothwendigste aufgenommen. „Mit Action und Declamation (sagt der Verfasser) steht die Rede da wie eine lebendige Schöpfung, die Worte sind die Seele, der Vortrag ist der Körper; beide sind innig miteinander verbunden, beide wirken aufeinander, beide wirken miteinander. Man hat eine solche Rede nicht blos gehört, man hat mit ihr gelebt, ist mit ihr umgegangen, wie man mit Menschen lebt und umgeht.“ (S. 849.)

Im V. Buche endlich bespricht der Verfasser die Arten der geistlichen Rede. Er unterscheidet folgende: a) die Homilie, welche er eine einfache und fromme Erklärung eines Theiles des Evangeliums oder der Epistel des Tages nennt. „Gute Homilien haben ihre Schwierigkeiten, und erfordern ihr Studium und ihre Uebung.“ b) Dogmatische und Moralreden. Die letzteren verlangen formell die glänzendsten Eigenschaften der Beredsamkeit, doch soll sich ihr Inhalt auf das Dogma stützen. c) Conferenz- und Controversreden. Für die ersteren haben die Franzosen (Frayssinous und Lacordaire) den Namen geschaffen, und den Gegenstand derselben durch hohe Vollendung genau bezeichnet. Für die letzteren hat der Verfasser kein empfehlendes Wort; „die Würde und der Ernst der Kanzel scheint sie zu verbieten.“ Auch wir schließen uns dieser Ansicht an, möchten aber desto angelegentlicher die Abhaltung von Conferenzreden bevorworten, besonders an größeren Orten, für ein gewähltes Publicum, und wo möglich von einem eigens dazu berufenen, durch Wissenschaft und Frömmigkeit gleich ausgezeichneten Priester. „Andere Zeiten verlangen eine andere Beredsamkeit.“ d) Lobreden auf Heilige. „Obwohl die bedeutendsten Redner sich darin versuchten, so bleibt für diese Gattung der Beredsamkeit noch viel Ruhm zu erwerben übrig; ja wir besitzen nicht nur nicht keine gediegene Lobrede auf Maria, die Mutter Gottes, sondern

nicht einmal Lobreden auf sie, nämlich großartige Gemälde ihres Charakters und ihrer Bestimmung, im Zusammenhang aufgefaßt von der Stunde ihrer Geburt bis zum letzten Augenblick ihres Lebens. Was wir Lobreden der Maria nennen, sind nichts als einzelne abgerissene Züge aus ihrem Leben, welche als Rahme dienen müssen für moralische Betrachtungen." Der Verfasser versucht es, die Hauptgedanken zu einer Lobrede Mariens anzugeben. (S. 872.) e) Lob- und Trauerreden, und f) Einweihungs- und Profeßreden. Bei den ersten warnt der Verfasser vor Schmeichelei, und sagt, solche Reden seien nicht nur Klippen, an denen die Beredsamkeit, sondern auch die Frömmigkeit und Aufrichtigkeit scheitern kann. Die letzteren sind auch eine Art Lobreden, doch lobt man nur indirect die anwesende sich Gott weihende Person. g) Die Dankreden bei außergewöhnlichen Ereignissen, z. B. Neujahr, Jubiläum, Patrocinium rc., machen desto tieferen Eindruck, je mehr sie Gemälde sind, welche die Geschichte eines Jahres oder eines halben Jahrhunderts vor die Seele führen.

Wer dem Verfasser mit Aufmerksamkeit bis zum Schlusse gefolgt ist, muß mit ihm einstimmen, daß die Beredsamkeit eine hohe Kunst ist, und daß es selbst für Redner von natürlich guten Anlagen unmöglich ist, durch oberflächliches und kurzes Studium zum tüchtigen Redner sich zu bilden Die Tüchtigkeit in der Beredsamkeit erfordert das ganze Feuer der Jugend und die volle Kraft des Mannes, sie erfordert stets Uebung, stets Vergleichung, stets Feile, selbst das hohe Alter findet noch zu verbessern und ist mit den Leistungen vergangener Tage unzufrieden .... Wohl ist der Weg der Kunst langsam und mühsam, überall gibt es Rückschritte neben Fortschritten, überall eine Entmuthigung für den Augenblick und einen Ekel auf mehrere Tage. Aber wenn der Redner diesen Ekel überwindet, so wird ein Tag kommen, wo er sich freut über die Wahrnehmung, nicht umsonst Zeit und Talent verwendet zu haben, um den Gegenstand zu erfassen ... Der Segen, den ein tüchtiger Redner zu schaffen vermag, und der anspruchsvolle und aufdringliche Geist der Zeit sollte uns zum edlen Bestreben aufmuntern und wegen der damit verbundenen Mühen trösten und beruhigen." (S. 882.) — Wir scheiden

von dem uns liebgewordenen Buche mit der warmen Empfehlung desselben an alle Candidaten des Priesterthums, und an Alle, denen das homiletische Amt obliegt.

Dr. und Prof. Anton Kerschbaumer.

2.

Literatur der biblischen Hermeneutik.

1. **Hermeneutica biblica generalis. Auctore Josepho Kohlgruber, S. S. Theologiae Doctore, studii biblici N. T. in Univ. Graecensi ac Vindob. c. r. Professore emer. Ecclesiae Metrop. ad S. Stephanum Canonico capit. Consil. ecclesiast. Vien. atque Brixiensi. Viennae. 1850. p. 404.**
2. **Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica Altera vice emendatius et auctius edita a Gabr. Jos. B. Güntner, S. Ord. Praemont. in Canonia Teplena Presbytero, S. S. Theol. Doct. et Studii biblici N. T. in c. r. Univ. Carolo — Ferd. Pragae Professore p. o. Pragae. 1851. p. 240.**

Seitdem das große welthistorische Buch, das Buch aller Bücher, die Bibel als das in der Geschichte der Literatur einzig dastehende Product zweier Factoren verschiedener Welten in die Erscheinung getreten ist, und in der Entfaltung des Reiches Gottes die ihm eigenthümliche Stellung als eine Quelle des Glaubens und Lebens eingenommen hat, ist es auch der Gegenstand der eifrigsten und angestrengtesten Bemühungen um die richtige historisch-kritische und dogmatische Erkenntniß, und um das wahre Verständniß desselben geworden. Alle und jede bibliologischen Studien ringen nur um den Preis richtiger Erkenntniß und wahren Verständnisses dieses Buches der Bücher, und so reich auch die bibliologische Literatur der ältern und Neuzeit geworden, so entfaltet sie doch immer neue Blüthen ihres frischen geistigen Lebens, um so die erhabenen Zwecke ihres innersten Lebenstriebes zu fördern, und die Bibel selbst im vollen Glanze ihres Lichtes darzustellen. Ganz besonders waren es zwei starke Motive, welche

in der jüngsten Zeit das Blüthleben der biblischen Literatur auf christlichen, insbesondere katholischen Grund und Boden förderten. Die großen Bewegungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, wie sie zwar schon seit dem Beginne der Reformation, besonders aber mit der consequenten Durchführung derselben als Revolution auf kirchlich-socialem Gebiete durch Verabsolutirung des Geistes auftauchten, konnten nothwendig auch an der Bibel nicht spurlos vorübergehen. Mit der Hinstellung der Bibel in Reihe und Glied aller übrigen Literatur, wie solche das bloße Product des menschlichen Geistes ist, mußte nothwendig auch die Erkenntniß und das Verständniß derselben mit allen seinen weiteren Ergebnissen ein ganz anderes werden. Man hatte sie aus ihrem ihr eigenthümlichen Grund und Boden, aus ihrem kirchlichen Verhältnisse herausgerissen, und unter dem kritischen Messer, das nur auf Vertilgung losging, mußte ihr Ansehen auch auf ein Minimum zusammengeschnitten werden. Wie sehr von dieser Ansicht der Bibel auch ihr Verständniß abhängig wurde und wie man aus beiden am Ende nichts gewann, was zur Stütze religiösen Denkens und Lebens dienen konnte, ist leicht abzusehen und mußte eben so nothwendig, wollte man mit der Bibel, die man doch zum Princip erhoben hatte, nicht alles christliche Element verlieren, in ein Gegensätzliches umschlagen, dem Männer christlichen Sinnes ihre Kräfte und ihre gelehrten Waffen weihten, und welche die biblische Literatur mit neuen nicht zur Zerstörung, sondern zum christlichen Aufbaue der biblischen Wahrheit dienenden Producten bereicherten. Zu diesem der Blüthe der biblischen Literatur günstigen Motive gesellte sich auch noch jenes der, der Neuzeit eigenen, W i s s e n s c h a f t l i c h k e i t. Das rege Bestreben, die Ergebnisse und gewonnenen Resultate menschlicher Forschungen auf dem Gebiete des Wissens in ein gegliedertes und organisch-geordnetes Ganze zu bringen, den Zusammenhang der einzelnen Theile zu klarer Anschauung zu erheben, und durch tiefere Begründung dem innersten Bedürfnisse des menschlichen Geistes in seinem Ringen nach Gewißheit und Ueberzeugung zu entsprechen, dieß Streben, wie es als wahre Wissenschaftlichkeit sich charakterisirt, mußte auch auf theologischem und mithin auch auf bibliologischem Gebiete sich geltend

machen, und zur Förderung der hieher gehörigen Literatur wirksam sein. Bibliologische Studien waren schon von früher Zeit her mit vielem Fleiße in der christlichen Kirche gepflogen worden; allein theils waren auf diesem Gebiete noch nicht die gehörigen Ausscheidungen und Begränzungen der einzelnen bibliologischen Wissenschaften festgestellt worden, theils, wo dieses auch geschehen war, fehlte es noch an principiellen, streng wissenschaftlichen Bearbeitungen derselben. Namentlich gilt dies auch von jenem Theile bibliologischer Literatur, welcher die Vermittlung des richtigen Verständnisses der Bibel zum Ziele hat, — mit der biblischen Hermeneutik. Schon frühzeitig erkannte man die Nothwendigkeit, die Vermittlung richtigen Bibelverständnisses durch Aufstellung bestimmter Regeln und Grundsätze zu Stande zu bringen, und seit Tichonius her waren diese zu einer nicht unbedeutenden Masse angewachsen; allein noch fehlte es diesem Complexe von leitenden Regeln in seiner Zusammenstellung an jenem organisirenden Principe und an jener das Ganze und Einzelne begründenden Tiefe, welche demselben die Signatur der Wissenschaft aufgedrückt hätte. Das Bedürfniß solch' einer wissenschaftlichen Gestaltung wurde der Grund der Entstehung einer beachtenswerthen Literatur auf diesem Gebiete, zu deren Vermehrung auf protestantischem Gebiete nicht wenig im Verlaufe der Zeiten die veränderte Stellung der Bibel beitrug, der gemäß sich auch das Princip des Verständnisses derselben nothwendig umstalten mußte, wie dieß schon die charakterisirenden Titel der verschiedenen Interpretationsweisen klar aussprechen. Auf katholischem Boden wirkte zur Vermehrung der hermeneutischen Literatur noch ein besonderer Grund. Schon mit dem Hervortreten der Reformation und der mit und durch dieselbe der Bibel gegebenen Stellung war den katholischen Theologen die Aufgabe geworden, jener bibliologischen Disciplin, welche grundsätzlich in das richtige Verständniß der Bibel einleitet, gemäß der Stellung der Bibel in der katholischen Kirche, ihre ganze Sorgfalt zu widmen. Die Leistungen waren anfänglich unbedeutend und schwach, und mehr blos gelegenheitlich als systematisch ausgesprochen. Die gegensätzliche Stellung der Bibel, hier und dort, mußte erst zur Erzeugung eines reichhaltigeren Ma-

teriales Veranlassung werden. Obschon die Stellung, welche in der katholischen Theologie die Bibel zur Kirche einnimmt, niemals eine Ansicht von Ersterer gestattet und aufkommen lassen kann, wie sie im Verlaufe und in der Fortbildung der Reformation hervorgetreten ist, und obwohl hiemit niemals eine katholische Hermeneutik in positive Principien der Interpretation ausarten kann, welche der katholischen Stellung der Bibel entgegen wären, so war doch, bei einer weniger scharf im Auge gehaltenen Stellung der Bibel in der katholischen Kirche, eine Versäumung der Letztern bei Aufstellung der Interpretationsgrundsätze in einer wissenschaftlichen Hermeneutik möglich. Und wirklich war solch' eine Möglichkeit bei einigen einer gewissen Periode angehörigen katholischen Hermeneutikern zur Wirklichkeit geworden. Die ungewöhnlichen Fortschritte in der Cultur der bibliologischen Studien auf protestantischem Gebiete hatten katholische Theologen zur Bewunderung und mit dieser auch zur Aneignung der gewonnenen Resultate derselben fortgerissen; diese waren jedoch in dem gerechten Bestreben, der Wissenschaft auch auf katholischem Boden Geltung zu verschaffen, darin fehlgegangen: daß sie entweder die katholische Basis, auf der sie stehen sollten, weniger oder gar nicht beachteten, oder daß sie indiscriminirten Gebrauch von außer der Kirche gewonnenen Resultaten machten, und ihrer wissenschaftlichen Hermeneutik allen und jeden Charakter der Katholicität aufgedrückt zu haben vermeinten, wenn sie der Analogie des Glaubens auch noch einen Blick zurückgeworfen hatten. Dieser Mangel wahrhaft katholischen Charakters mußte bei näherer Prüfung dieser hermeneutischen Systeme bald ins Auge fallen, und nun war man aufgefordert und in Stand gesetzt: im Bewußtsein des wahren katholischen Standpunctes und mit Benützung der Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen die hermeneutische Literatur auf eine der katholischen Theologie wahrhaft entsprechende Weise zu fördern und zu bereichern.

Wir zählen zu dieser Bereicherung mit Ueberzeugung und gerechter Anerkennung auch die beiden oben an der Spitze dieser literar-historischen Beitrages hingestellten Werke der katholischen hermeneutischen Literatur und unternehmen es, die Leser unse=

rer Zeitschrift, soweit es die solchen literar-historischen Beiträgen gesteckten Gränzen gestatten, durch eine gedrängte wissenschaftliche Charakterisirung derselben auf ihre Wichtigkeit und ihren wissenschaftlichen Werth mit besonderem Hinblick auf den katholischen Standpunct aufmerksam zu machen. Da wir jedoch beide Werke hier zugleich zu einer besprechenden Darstellung bringen, so heben wir zuerst das beiden Gemeinschaftliche und übersichtlich Charakterisirende hervor, und lassen dann die specielle Würdigung eines Jeden für sich nach dem Maßstabe der wissenschaftlichen Durchführung der in der allgemeinen Charakterisirung bezeichneten Grundzüge folgen.

Der Titel beider Werke bezeichnet dieselben als „Hermeneutica biblica generalis," und hiemit ist der erste Grundzug, der Beiden gemeinschaftlich ist, ausgesprochen. Sehr häufig stoßen wir in der hermeneutischen Literatur auf Werke, welche entweder geradezu nur auf den neutestamentlichen Theil der Bibel sich beziehen, oder Falls sie auch dies nicht geradezu bezeichnen, und der Aufschrift nach als allgemein gelten wollen, behandeln sie doch thatsächlich nur das N. T., vernachlässigen wenigstens zu auffallend das A. T. — Obige Werke umfassen das Ganze der Bibel und werden in dem Maße, als sie dasselbe festhalten, einem tiefgefühlten Bedürfnisse mehr oder weniger entsprechen. — Als ein zweiter Grundzug, der Beiden gemeinschaftlich ist, stellt auf eine anerkennenswerthe Weise das Streben sich heraus, den Forderungen der Wissenschaft in materieller und formeller Hinsicht zu entsprechen. Es dringen diese Forderungen auf Systematik und tiefere Gründlichkeit, um den in seiner Bildung vorgeschrittenen Menschengeist zur Einsicht und Anerkennung der Wahrheit der aufgestellten Grundsätze zu bringen, das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze aus dem Zusammenhange des Einzelnen zu erfassen und dieses auf jener Höhe zu halten, zu welcher sich die speciellen Forschungen im Verlaufe der Neuzeit, besonders in philologischer und philosophischer Hinsicht erhoben haben. Richtigkeit der Begriffe und der begrifflichen Bestimmungen bleibt dabei ein unabweisliches Erforderniß, doch darf es nicht in dürre Begriffsklauberei ausarten, sondern muß das ideelle

Denken als seinen Herrn anerkennen. In der Ausscheidung und richtigen Einbeziehung dessen, was zur fraglichen Wissenschaft eben gehört, muß sich die Güte und Wahrheit des Systems offenbaren. Daß in beiden Werken das Streben nach solcher Wissenschaftlichkeit sich ganz offen herausstelle, ist nicht zu verkennen, und die specielle Würdigung wird sowohl seine Realität, als auch die Stellung beider Werke zu einander darthun. — An diese Grundzüge reiht sich als gemeinschaftlicher Charakter drittens jener wahrer Katholicität. Die katholische Hermeneutik unterscheidet sich principiell von der protestantischen. Das Principielle liegt in der Auffassung der Bibel und der Stellung derselben in der Kirche und zur Kirche. Der katholische Hermeneutiker muß als solcher ganz auf der Basis des kirchlichen Bewußtseins von der Bibel in der Kirche stehen, und beim Suchen des Verständnisses derselben von diesem Bewußtsein getragen werden. Der Grundsatz der Möhler'schen Symbolik, daß, wenn nicht die Kirche die Christum vertretende Auctorität ist, die Offenbarung wie keine sei und ihren Zweck verfehle, bleibt auch bei der Stellung der Bibel in der Kirche und zur Kirche sowohl was Erkenntniß als auch was Verständniß Jener betrifft, der orientirende. Authentische Verständigung der Bibel ist hier dasselbe mit kirchlicher Verständigung, denn wer anders, sieht sich selbst ein Nichtkatholik [1]) einzugestehen gezwungen, hat die heiligen Schriften geschrieben als die heilige christliche Kirche, die Kirche der Erwartung und die Kirche der Erfüllung; wer hat den Canon geschaffen, wer ihn erhalten, wer ist's, der ihn noch allezeit trägt und schützt, wer anders als dieselbe heilige christliche Kirche? Derselbe bricht auch da, wo es sich um das Verständniß der Bibel handelt, in die Worte aus: „Von Geschlecht zu Geschlecht ist die Kirche das Organ des heiligen Geistes, die Bewahrerin des Zeugnisses, die Spenderin des Heiles gewesen, und nur wer den Geist von ihr empfangen hat, dessen alleinige Verwalterin

[1]) Dr. Wiggers: der kirchliche und reinbiblische Supranaturalismus.

sie ist, kann sich der Gabe der Auslegung rühmen." Diese Worte können nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn der in ihnen ausgesprochene Grundsatz in jenem Geiste erfaßt wird, wie ihn die Väter der heiligen katholischen Kirche von jeher in der Kirche getragen haben, und wie er im Decrete des Trienter Kirchenrathes sich ausgesprochen findet. Ohne dem Geiste der Kirche durchdringt keine menschliche Weisheit und Gelehrsamkeit allein die Tiefen der Schrift; denn der Buchstabe bleibt todt und kalt, und unverständliches Bruchstück, aber mit demselben erschließen sich erst die Geheimnisse derselben, und durch denselben gewinnt die Schriftforschung erst die erforderliche Ruhe und Unbefangenheit. Die Reformation, indem sie die Schrift von der Auctorität der Kirche lostrennte, verrückte ganz und gar den Standpunct derselben; und bald fühlte man den eingetretenen Uebelstand, weshalb die Reformatoren sich durch den strengsten Inspirationsbegriff durchzuhelfen suchten, und noch in neuester Zeit der Nothruf evangelischer Theologen [1]) vernommen wird: „Die altorthodoxe Inspirationstheorie will kaum Einer noch annehmen, und doch kann nur bei ihr die Schrift, die Quelle und das letzte Fundament der Theologie sein." Wie besonnene Theologen über die Schrift als letztes Fundament der Theologie denken, mögen folgende gewichtige Worte lehren, welche gelegenheitlich einer Besprechung der Verpflichtung evangelischer Geistlichen auf die symbolischen Schriften [2]) laut wurden: „Die bloße Verweisung der Geistlichen auf den Inhalt der heiligen Schrift, bietet eine durchaus ungenügende Garantie für die Aufrechthaltung der Lehre der evangelischen Kirche dar, die wesentlichste Verschiedenheit in den Grundlagen des Glaubens kann dabei bestehen, so daß die Einheit der Kirche selbst in der That damit gefährdet wird." Die Katholicität also einer Wissenschaft biblischer Auslegungskunde kann nur in dem festen und consequenten Erbautsein derselben auf dem Bewußtsein des der katholischen Kirche

---

[1]) Theologische Mitarbeiten von Pelt. 4. Jahrg. 3 Heft.

[2]) Bickell: Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften. 1839. S. 9.

eigenthümlichen formalen Erkenntnißprincipes beruhen, kraft welchen das richtige Verständniß der in der Kirche fließenden Schriftquelle durch die unfehlbare Kirche als wahrer Stellvertreterin Christi, als Trägerin des Geistes der auch in der Schrift liegenden christlichen Wahrheit vermittelt wird mit der Garantie authentischer Interpretation. Nur auf solche Weise wird sich eine Hermeneutik als specielle theologische Wissenschaft consequent einfügen in das Ganze der katholisch-theologischen Wissenschaft, und in harmonischer Verbindung mit dem Ganzen der katholischen Theologie dastehen, und für katholische Interpretation der Bibel als brauchbar erscheinen. — Als vierter, beiden Werken gemeinschaftlicher Grundzug muß endlich auch noch die Bündigkeit und Klarheit, und praktische Brauchbarkeit hervorgehoben werden, durch welche sie sich sowohl für die Schule, als auch für das praktische Leben geltend machen wollen. Die sieben tichonischen Regeln sind zu einer nicht unbedeutenden Masse angewachsen, und soll diese nicht eine Belastung werden oder gar Wirren erzeugen, so fordert eine passende Methodik bündige Fassung sowohl als leicht verständliche Klarheit und Deutlichkeit, um jedem Mißverständnisse und jeder Mißdeutung die Möglichkeit abzuschneiden. Die praktische Brauchbarkeit findet sich ganz besonders durch die zahlreichen und sehr passend gewählten Beispiele gesichert und empfohlen, durch welche die einzelnen Regeln erläutert und in belehrende Anwendung gebracht werden, und wodurch insbesondere eine nutzbare Verwendung dieser Werke für die Schule gesichert bleibt, in welcher nicht selten gerade die Hermeneutik als theologische Disciplin beim Mangel obiger praktischer Seite, und als bloße Cumulation vieler Regeln zu den sterilen Disciplinen gerechnet und daher auch vernachlässigt wird, während jene praktische Richtung gerade zur guten Führerin ins innere Leben der Schrift wird.

Von dieser allgemeineren Charakteristik wenden wir uns zur speciellen Würdigung jedes einzelnen Werkes, um durch eine gedrängte Zeichnung specieller Züge den relativen Werth derselben anzudeuten.

Was zuerst das Werk des Herrn Dr. Kohlgruber betrifft, will dasselbe als ein Product vieljähriger und mit Liebe gepflogener

Studien auf hermeneutischem Gebiete angesehen sein. Sowohl während der Zeit seiner Wirksamkeit auf theologischen Lehrkanzeln an den Universitäten zu Graz und Wien, als auch, nachdem er diese mit einer andern als Mitglied an dem Wiener Metropolitancapitel vertauscht hatte, wendete er seine besondere Aufmerksamkeit einem tiefern Studium der biblischen Hermeneutik zu, wie er dies in der Vorrede also ausdrückt: „Quam sit difficile ea, quae diuturno tempore adamaveris cito relingere, ex sua cuique natura liquet. Quo factum est, ut quae alim ex munere, quo fungebar, publico tractabam, cum ab eo vacarem, retractare in deliciis esset." Mit den Resultaten so langjährig gepflogener Studien glaubte dann der Herr Verfasser in seinem hermeneutischen Systeme um so weniger zurückhalten, sondern vielmehr zur Publicität eilen zu müssen, als er einerseits das Bewußtsein gründlicher Studien in sich trug, durch welche die hermeneutische Wissenschaft einen Gewinn zu erwarten hatte, andererseits aber auch das Seinige zur höheren Cultur der theologischen Wissenschaften, wie solche der versammelte Episcopat aller österreichischen Länder als ein großes Bedürfniß der Zeit anerkannt hatte, beitragen wollte (Vorrede p. IV.). Ein näherer Einblick in das Werk selbst erkennt aber auch sehr bald, daß dasselbe ein Ergebniß lange und reiflich gepflogener Studien sei, und daß durch das Erscheinen desselben die katholische Bibelauslegungskunde als theologische Wissenschaft eine immerhin anerkennenswerthe Förderung erlangt habe, welche das Werk selbst einer Empfehlung sehr würdig macht. Wir begründen dieses Urtheil, unter Einstreuung gelegenheitlicher kritischer Bemerkungen, durch specielle Hervorhebungen jener Züge, welche dasselbe charakterisiren.

Was vor Allem den Titel des Werkes betrifft, welcher dasselbe als eine das Ganze der Bibel A. und N. T. umfassende Auslegungskunde geltend machen will, so entspricht der Inhalt demselben auf eine Weise, welche älteren und neueren hermeneutischen Arbeiten dieser Art den Rang streitig machen kann, und dem Interpreten des A. wie des N. T. die nöthigen Anweisungen zur genügenden Leistung aller seiner Functionen als Interpret darbietet. Wäh-

rend sonst in hermeneutischen Werken größtentheils nur die heilige Literatur des N. T. im Auge gehalten und Rede- und Denkweise des A. T. nur insofern beachtet wird, als sie im N. T. wie eine farbige Folie durchschlägt, also insofern das N. T. als hebraisirend erscheint in Sprache und Gedanken, behandelt Dr. Kohlgruber das A. T. und seine heilige Literatur als Theil der Bibel für sich, und reflectirt in seinen Interpretationsanweisungen speciell auf das A. T. und seine Eigenthümlichkeiten, kurz: er hat sowohl den Interpreten des A. als N. T. vor sich, und instruirt sowohl diesen als Jenen speciell durch die aufgestellten Regeln und durch die zur Erläuterung derselben beigebrachten zahlreichen Beispiele. Den sprechendsten Beleg für das so eben Behauptete liefert das in der ersten Section, dem ersten Capitel de sensu explorando per usum loquendi Gesagte. Im zweiten Tractate dieses Capitels wird de usu loquendi biblico gehandelt, und in zwei Artikeln der usus linguae hebraicae speciell geschieden vom usus linguae graecae, und Ersterer mit einer Umsicht und Gründlichkeit, welche den Interpreten des A. T. speciell im Auge haben, erörtert, die sehr befriedigen. Nicht minder wird auch im zweiten Capitel: de explorando sensu per universales cogitandi leges das der Literatur des A. T. Eigenthümliche ganz speciell unterschieden, wie die Behandlung des dahin gehörigen zweiten Artikels: de cultura loquentis, besonders jene sub B. der speciellen biblischen Redearten, wie de parallelismo poetico, de imaginibus biblicis ausgezeichnet darthun. Der dritte Artikel: de loquentis consilio hält das Unterscheidende der beiden Testamente der Bibel zur Instruction des Interpreten scharf im Auge, und auch das ganze dritte Capitel: de locis pluribus comparandis ad explorandum sensum, läßt den Interpreten des A. T. nicht ohne Belehrung, was speciell seines Amtes ist. Da es Kernpunct der A. T. heiligen Literatur ist, den Messias der Zukunft im hellen Lichte aller seiner Farben zur Erhaltung der Hoffnung in Israel zu zeichnen, und da dieses Farbenspiel ganz besonders in den Gesichtskreis des Interpreten des A. T. fällt, so wäre eine etwas

bestimmtere und speciellere Berücksichtigung dieses Gegenstandes an seinem Orte besonders erwünscht gewesen. Da auch der zweite Theil dieses Werkes: de sensu explorato exponendo, die gebührende Rücksicht auf den A. T. Theil der Bibel nimmt, so rechtfertigt der Inhalt auf eine ausgezeichnete Weise die Aufschrift dieses Werkes als einer hermeneutica biblica generalis, und tritt so erwünscht einem sehr gefühlten Bedürfnisse entgegen, wenn man auch in Oesterreich einmal die Theorie der Auslegung der Interpretation des A. T. selbst vorausschicken wird.

Streben nach Wissenschaftlichkeit bezeichneten wir schon oben als Grundzug der hier zu besprechenden Werke. Es ist dies Streben auf eine ausgezeichnete Weise in Dr. Kohlgrubers hermeneutica biblica bemerklich, und thut sich kund in einem wahrhaft wissenschaftlichen Systeme, in befriedigender Tiefe der Gründlichkeit und durch eine seltene Vollständigkeit. — Ein wohlgelungenes System, das sich als solches durch zweckmäßige Anordnung der Theile einer Wissenschaft, wie sie der innere Organismus fordert, durch gefällige Abrundung und Uebersichtlichkeit und durch ansprechende Einfachheit darthun, ist der erste Zug angestrebter Wissenschaftlichkeit. Wenn in irgend einer Wissenschaft, so ist dieser Zug dringend nothwendig in jener der biblischen Auslegungskunde. Die Masse von Regeln in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit muß durch ein einfaches und leicht übersichtliches System überwunden werden. Zu solch' einem System hat schon St. Augustin den Grund gelegt, auf dem die meisten hermeneutischen Systeme später sich erbaut haben. Es folgt dies bisher übliche System aus dem Begriffe der Interpretation, deren Function ist: den Sinn der Schrift aufzusuchen und darzustellen, demnach zerfällt auch Dr. Kohlgrubers System in zwei Haupttheile, nemlich in einen Ersten, welcher die wissenschaftliche Anweisung zur Aufsuchung des Sinnes der Bibel, und in einen Zweiten, welcher jene der Darstellungsweisen desselben gibt. Wir wollen gar keine Einwendung gegen diese allgemeine übliche Abtheilungsweise des Inhaltsstoffes der Hermeneutik machen, allein verschweigen können wir hier ge-

legenheitlich nicht, daß es uns immer sehr auffallend erschien, wie man gerade im hermeneutischen Systeme immer sehr schwankend war, was man Alles in die sogenannten Prolegomena aufnehmen sollte, und wie man gerade hier Sachen in dieselben aufgenommen hat, die analog in allen andern Wissenschaften als nothwendig in die Abhandlung der Wissenschaft selbst verwiesen wurden! Wir weisen hier nur hin auf die Behandlung zweier Objecte der Hermeneutik, jenes vom Sinne einer Schrift, und dann jenes vom obersten Principe der biblischen Hermeneutik, die doch nun und nimmermehr dem ordentlichen Begriffe nach in eine Einleitung in eine Wissenschaft, proemium, prolegomena, sondern ganz offenbar in die Wissenschaft selbst gehören, und dort offenbar an der Spitze des ganzen Systemes abzuhandeln und zu begründen sind. — Die Unterabtheilungen der beiden Hauptheile enthalten im vorliegenden Systeme den ihnen zugehörigen Stoff auf eine sehr zweckmäßige Weise vertheilt. Eigenthümlich ist Dr. Kohlgrubers System in der ersten Abtheilung die Zertheilung in zwei Sectionen, von denen die erste die zur Aufsuchung des Sinnes der Bibel universales interpretandi leges ad s. Scripturam applicatas in drei Capiteln behandelt, die zweite aber de sensu explorando per leges interpretandi s. Scripturae peculiares die hieher gehörigen Grundsätze aufstellt, und abermals in drei Capiteln zur erschöpfenden Darstellung bringt, von denen das erste die leges explorandi sensum s. Scripturae ratione habita divinae ejus originis in se spectatae bespricht, das zweite von der kirchlichen authentischen Interpretation handelt, und das dritte jene biblischen Stellen verfaßt, welche einen doppelten Sinn enthalten. Mit dieser zweiten Section ist der Herr Verfasser auf jenes Gebiet der Bibel-Interpretation getreten, welches auf dem Grunde des katholischen Bewußtseins von der Bibel in ihrer Stellung zur Kirche beruht. In neueren katholischen Hermeneutiken herrscht darüber, wo im Systeme der Hermeneutik die aus diesem kirchlichen Bewußtsein erfließenden Interpretationsgrundsätze Platz finden sollen, große Verschiedenheit. Obwohl im Organismus unseres Systemes vom Grunde aus diese Abtheilung eine ganz an-

dere Stellung finden würde, gestehen wir doch gerne zu, daß dieselbe im vorliegenden Systeme auch einen gerechten Titel ihrer Existenz habe, mit dem sie sich vor der Wissenschaft verantworten kann, und zwar einen gerechteren, als wenn man jenes trichotomische System gelten machen wollte, das eine rationelle, dann christliche und endlich gar eine katholische Abtheilung enthält, als ob die christliche Auslegung nicht schon eine katholische sein müsse, wenn sie eine wahrhaft christliche sein wolle! — Der zweite Haupttheil umfaßt, wie wir glauben, sehr zweckmäßig zwei Sectionen, von denen die erste die Theorie der Sinnesexposition, und die zweite die Geschichte der Exegese behandelt. Wir finden jedoch diese zweite Section nur dann an ihrem Platze, wenn die Geschichte des Verständnisses der Bibel nicht bereits in der Einleitungswissenschaft, wohin sie eigentlich, als zur Geschichte der Bibel, gehört, abgehandelt ist. Es wird diese Geschichte der Exegese dazu benützt, die im Verlaufe der Zeit vielfach aufgetauchten Interpretationsweisen der Bibel, wie sie aus verschiedenen Standpuncten der Interpreten hervorgegangen sind, und alle nur ihren Grund in dem verrückten Standpuncte der Bibel, wie er nur außerhalb der katholischen Kirche möglich war, haben, zur Sprache zu bringen. In einem andern als eben diesem Systeme könnten sie in der katholischen Hermeneutik nur unter dem Titel der falschen Interpretationsweisen der heiligen Schrift abgethan werden, wie sie denn wirklich auch anhangsweise bei Andern zur Sprache kommen. So sehr aber Dr. Kohlgrubers Hermeneutik in systematischer Hinsicht wissenschaftlichen Charakter anstrebt, eben so auch rücksichtlich der Gründlichkeit und Vollständigkeit. Letztere anlangend, stellt sie sich auf eine sehr befriedigende Weise heraus, indem das Werk nicht blos Alles umfaßt, was sonst mit Recht ins Bereich eines guten Systems der Auslegungskunde gezogen wird, sondern auch so Manches noch demselben einfügt, was man doch vergebens in andern Hermeneutiken sucht, und was mit Recht dahin bezogen werden muß, wenn die Instruction des Interpreten eine allseitige sein soll. Wir rechnen hieher nicht blos das der Kohlgruber'schen Hermeneutik Eigenthümliche, in der zweiten Section des ersten Thei-

les de sensu explorando per Leges interpretandi sacrae Scripturae peculiares Abgehandelte, was sich in dieser gegebenen Vollständigkeit kaum anderswo findet, sondern auch das in demselben Theile im ersten Capitel de usu loquendi biblico, und speciell in des zweiten Tractates erstem Artikel de usu loquendi Linguae hebraicae cognoscendo mit vieler Umsicht Beigebrachte und Erörterte. Auch der zweite Theil des Werkes: de exponendo sensu invento faßt Manches in sich, was andere hermeneutische Werke vervollständigt, abgerechnet die zweite Section von der Geschichte der Exegese, die nur bedingungsweise hieher gehört. Daß in Letzterer nur die Hauptgrundzüge der verschiedenen Perioden der Bibel-Interpretation gegeben, und nur die vorzüglichsten und hervorstechendsten exegetischen Leistungen der alten und neuern Zeit bezeichnet werden konnten, wird jeder billige Kenner der Sache zu entschuldigen wissen, der Mayers und Rosenmüllers größere Arbeiten kennt und weiß, was Symmetrie eines Werkes heißt. Wenn sich dagegen in der besprochenen Hermeneutik Manches nicht findet, was anderswo mit einbezogen und abgehandelt wird, wie z. B. eine vollständige Theorie der Inspiration und Anderes, so gibt dies nur davon Zeugniß, daß Dr. Kohlgruber das Verhältniß der einzelnen biblischen Wissenschaften zu einander richtig zu respectiren verstehe. — Daß auch Gründlichkeit als dritter wissenschaftlicher Charakterzug durch vorliegende Hermeneutik hindurch herrsche, kann kaum von Kennern der Sache und von billigen Beurtheilern in Abrede gestellt werden. Die wie überall so besonders in einer Hermeneutik wichtigen Begriffsbestimmungen entbehren nicht der nöthigen Schärfe, die Deductionen der einzelnen Regeln aus ihren Principien sind consequent, und die Berücksichtigungen der neueren Entdeckungen auf bibliologischem Gebiete, besonders auch in der Philologie, geben dem Werke ein gutes Zeugniß, daß es die hermeneutische Wissenschaft allerdings fördere. Wie fleißig der Verfasser die Letzteren im Auge hielt, wird daraus auch ersichtlich: daß er in der Vorrede S. V. sogar der häufigeren Citate protestantischer Autoren wegen eine Art Entschuldigung anzufügen für nöthig erachtete [1]). Es wäre

[1]) „Fieri potest, ut nonnulli offendantur, quod in mea elucubratione

in der That traurig, wenn eine entdeckte Wahrheit um der Farbe ihres Entdeckers willen nicht Gemeingut werden sollte, und würde nur an Partheihaß und Ausschließlichkeit einer gewissen jüdischen Secte erinnern. Die Wissenschaft steht über solchen Gebrechen des menschlichen Herzens! Wohl ist die angerühmte Gründlichkeit durch alle Theile des Werkes ersichtlich, jedoch weisen wir besonders auf das über den biblischen Sprachgebrauch und über die aus dem speciellen Charakter der Bibel in ihrem Verhältnisse zur Kirche zur Interpretation fließenden Regeln Gesagte hin, können jedoch nicht verschweigen, daß in der im dritten Tractate dritten Capitels der ersten Section ersten Haupttheils gelieferten Abhandlung de locis analogis der §. 155. aufgestellte Begriff der analogia fidei etwas umsichtiger in seiner Scheidung zwischen Katholiken und Protestanten gehalten sein sollte. Im katholischen Sinne fiele dieser Tractat ins Gebiet der zweiten Section des ersten Haupttheiles, wo auch wirklich im §. 178. von der authentischen Interpretation per analogiam doctrinae catholicae gehandelt wird. Nur der protestantische Begriff kennt eine Analogie des Glaubens aus dem biblischen Lehrbegriffe; doch kann auch im katholischen Sinne von analogen Stellen unter Einflußnahme des kirchlichen Lehrbegriffes immerhin die Rede sein. Mit vieler Gründlichkeit ist der Artikel de usu linguae hebraicae biblicae behandelt, sowohl was die Eigenthümlichkeit der hebräischen biblischen Textsprache betrifft, als was die Mittel, sie richtig kennen zu lernen, anlangt. Die Tradition der Juden wird mit Recht in die gehörigen Grenzen gewiesen. Sie ist keineswegs zu vernachlässigen, aber noch weniger zu überschätzen, besonders aus einem Grunde, der nicht zu übersehen war, und der in der Einflußnahme der spätern jüdischen Theologie auf den Sprachgebrauch liegt. Philosophie der Sprache überhaupt würde auch bei einer richtigen

tam frequenter opera Acatholicorum inferre nec non laudare non dubitaverim; quos observare oportet, Acatholicos quantum ad linguarum studium et cognitiones historicas haud raro eximia praestitisse, imo etiam, si Hermeneuticam universalem spectas, principia sat bona professos esse.»

Erkenntniß der hebräischen nicht zu vernachläßigen gewesen sein, sowohl was Lexikon als Grammatik betrifft. Auch die Einflußnahme der sogenannten Dialekte auf die Erkenntniß der hebräischen Sprache findet hier ihren richtigen Platz, und ihre Behandlung wird daher endlich einmal aus dem Gebiete der Einleitungswissenschaft eben so zu verweisen sein, als in jener Einflußnahme die Schultens'sche Schule als Abschreckung vor Mißbrauch dastehen wird.

Kaum dürfte es nach dem bisher Gesagten noch nothwendig sein, es als einen Vorzug der Kohlgruber'schen Hermeneutik herauszuheben: daß dieselbe ganz besonders erbaut sei auf dem Grunde streng katholischen Bewußtseins, und daß daher sich dieselbe ganz und gar einfüge dem Gesammtsysteme der katholischen Theologie. Es ist und bleibt dieses kirchliche Bewußtsein kein anderes als das von der unfehlbaren Kirche als dem formalen Erkenntnißgrunde der katholischen Wahrheit und von der Bibel als einer Quelle in ihrem Verhältnisse zu jener sowohl bezüglich ihres canonischen Ansehens als ihres richtigen dogmatischen Verständnisses. Ueber den Platz, welchen Dr. Kohlgruber in seinem Systeme der Hermeneutik dieser Manifestation des katholischen Bewußtseins einräumt, haben wir bereits oben geredet, hier erübrigt uns nur diesen Theil in seiner Darstellung und Begründung als sehr gelungen zu bezeichnen, der da ganz geeignet ist, den katholischen Interpreten der Bibel auf diesem Gebiete zu orientiren. Der Gegenstand wird in drei Capiteln verhandelt, von denen das erste die Gesetze der Interpretation der heiligen Schrift mit Rücksicht auf ihren göttlichen Ursprung feststellt, das andere die katholische Kirche als authentischen Interpreten vindicirt, und nachweiset, wo und wie sie das Amt des Interpreten ausübt, das dritte endlich von der Interpretation jener Stellen spricht, welche die Träger eines doppelten Sinnes sind. Die Gesetze der Interpretation mit Rücksicht auf den göttlichen Ursprung der Bibel entspringen aus dem Grundsatze: sancta sancte tractanda! oder: die Bibel ist nicht wie jedes andere Buch, sondern, wie dies die historisch-dogmatische Einleitung

darthut, ihrem höhern göttlichen Charakter gemäß zu behandeln. Mit Rücksicht auf ihren Ursprung resultirt dieser höhere, vom Interpreten im Auge zu haltende Charakter der Bibel daraus, daß sie göttlich-inspirirter Offenbarungscoder ist. Nicht der Inhalt der göttlichen Offenbarung allein (in Thatsachen und Lehren), sondern die Inspiration bestimmt den Charakter des göttlichen Ursprungs (divinae originis); allerdings sind die Offenbarungen göttlichen Ursprungs, aber deshalb noch nicht das dieselben enthaltende Buch ohne Inspiration. In der Bibel trifft Beides zusammen, und die Thatsache der Inspiration garantirt jene der Offenbarung zur Richtschnur für den Interpreten. Bei der Interpretation eines Buches, wie die Bibel das durch Inspiration göttlichen Ursprungs ist, kommt wohl vor Allem der richtige Begriff der Inspiration festzuhalten, als einer göttlichen Mitthätigkeit beim Ursprunge desselben, die gewiß nicht als eine blos negative Abwehrung von Fehlern aufzufassen sein dürfte, sondern auch positiven Charakters ist, was der Interpret nicht aus dem Auge lassen soll. — Die authentische Interpretation wird der katholischen Kirche auf eine sehr erschöpfende Weise vindicirt und eben so umsichtig auf das Wo und Wie dieser Interpretation von Seite der Kirche nachgewiesen, wobei wir nur den Wunsch auszudrücken nicht unterlassen können, daß bei dieser Darstellung das polemische sowohl als apologetische Moment, da gerade hierin der Protestantismus mit seinem formalen Schriftprincip so stark ankämpfend auftritt [1]), etwas schärfer berücksichtigt worden wäre.

Die Klarheit endlich und praktische Brauchbarkeit, welche sich in allen Theilen dieses Werkes herausstellt, macht dasselbe als Handbuch für Lehrende und Lernende sehr empfehlenswerth. Jene offenbart sich als sehr befriedigend, sowohl in der Bestimmtheit des Ausdruckes als auch in der consequenten Denkweise, und die zahlreich beigefügten Noten und Erläuterungen beseitigen jeglichen

---

1) Vergl. Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft II. Nr. 27. 28.: Das Princip der evangel. Kirche nach seiner formalen Seite.

Anstand. Die praktische Brauchbarkeit ist durch fortwährend den theoretischen Regeln beigefügte Beispiele, deren Auswahl gerade die schwierigeren und wichtigeren Stellen aus dem Umfange beider Testamente getroffen hat, sichergestellt. Der Leser wird von dieser Seite schon in eine nicht unbedeutende Schriftkenntniß eingeführt, und in der Uebung der exegetischen Kunst praktisch gebildet.

Die äußere Ausstattung steht mit dem innern Werthe des Buches in guter Harmonie.

Die Grundzüge, welche wir bereits oben über die beiden der hier zu besprechenden hermeneutischen Werke hingezeichnet haben, haben zum Theile auch schon im allgemeinen das unter Nr. 2. angezeigte Werk getroffen. Wir fügen in gedrängter Kürze noch bei, was zur speciellen Charakterisirung desselben hervorzuheben und seine Stellung in der hermeneutischen Literatur zu bezeichnen im Stande ist.

Auch **Dr. Güntner's** Hermeneutik will, wie schon der Titel des Werkes aussagt, als eine **hermeneutica generalis biblica** mit ihren Interpretationsinstructionen das Ganze der Bibel umfassen, und es ist nicht zu verkennen, daß es des Verfassers Bestreben war, den Interpreten des A. sowohl als des N. T. in systematischer Anordnung die erforderliche Anweisung zu den Functionen der Interpretation zu geben, wie aus den allgemeinen Beziehungen der Grundsätze und Regeln, und auch aus den speciellen Beziehungen und Berücksichtigungen der beiden Haupttheile der Bibel immerhin, besonders aus des ersten Theiles der Hermeneutik erster Section (**de sensus investigatione per usum loquendi**), zweitem Capitel (**de usu loquendi biblico s. Scripturae**) zweiten Artikel (**de fontibus, unde usus loquendi cognoscendus**), und dann auch aus der Berücksichtigung des A. T. im zweiten Capitel der dritten Section (**de sensu inveniendo per conditionem loquentis**), und endlich auch im zweiten Theile (**de sensus inventi expositione**) besonders, wo Nr. IV. **de commentariis et commentatoribus** die Rede ist, — nicht undeutlich zu ersehen ist. Es kann jedoch eben so wenig verkannt und übersehen werden, daß es dieser Berücksichtigung und

daher Allgemeinheit noch sehr an einzelnen Theilen fehle, um auf jene Vollständigkeit Anspruch zu machen, welche das früher besprochene Werk bevorzugt. Um nur auf Einiges Einzelne hinzuweisen, vermissen wir sehr ungern in des ersten Theiles ersten Section eine zur Grundlage der Interpretation des A. T. dienende Besprechung der Eigenthümlichkeit der hebräischen Textessprache. Was Dr. Güntner im ersten Artikel des zweiten Capitel darbietet, betrifft blos das in der N. T. Textessprache vorfindliche hebraische Element, d. i. Hebraismen, Rabbinismen; und auch der zweite Artikel dieses Capitels, welcher von den Quellen und Subsidien handelt, den hebraischen und hebraisirenden Sprachgebrauch zu erkennen, entbehrt, jetzt noch abgesehen von Momente der Gründlichkeit, nur zu sehr der hier nothwendigen Vollständigkeit, besonders wenn wir das innere Verständniß der hebräischen Sprache, und jenes aus den sogenannten Dialekten ins Auge fassen. Eben so wenige Berücksichtigung des dem A. T. Eigenthümlichen finden wir bei den Erörterungen über das zur Auffindung des Sinnes zu beachtende consilium auctoris, und bei noch gar manchen andern Gelegenheiten, wo der Interpret das dem A. T. Eigenthümliche, z. B. ganz besonders das dort vorwaltende Leben in der Zukunft, das messianische Element, im Auge halten muß. Bei allem Streben also, den Interpreten der gesammten Bibel durch eine Theorie der Bibelauslegung zu genügen, gebricht es dennoch an manchen sehr wichtigen Theilen, die ganz gewiß eine fernere Ueberarbeitung (wir haben bereits die zweite mit erfreulichen Fortschritten vor uns) derselben nicht unbeachtet lassen wird, um dieselbe einer größern Vollkommenheit entgegenzuführen.

Ein anzuerkennendes Streben, bei der Bearbeitung des vorliegenden hermeneutischen Werkes den Forderungen der Wissenschaft, die bei den Fortschritten der Gegenwart bedeutend geworden, zu entsprechen, haben wir bereits im Allgemeinen als Grundzug angesetzt und ein genauerer Einblick in den Organismus desselben und in die Art und Weise der Bewältigung des hermeneutischen Stoffes durch Tiefe der Begründung und durch Allseitigkeit der Darstellung desselben in einer vollständi-

gen Theorie, läßt dieses Anstreben nicht verkennen, wenn auch im Einzelnen manche Mängel noch fühlbar werden.

Wir fassen zuerst das System, in welchem Dr. Güntner seine Theorie der allgemeinen biblischen Auslegungskunde darstellt, nach seinen innern Organismus ins Auge. Nach vorausgeschickten Prolegomenen läßt auch dieser Herr Verfasser auf Grund der Partition des Interpretationsgeschäftes, wie es schon St. Augustin erkannte, die Theorie der Hermeneutik in zwei Haupttheile zerfallen, von denen der Erste de sensu inveniendo, der Andere de sensus inventi expositione handelt, und fügt am Schlusse noch einen appendix an, welcher de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis spricht. Dieß das allgemeine Gerüste des ganzen Werkes. Bevor wir unsere Ansicht von dem Gesammtbau des Ganzen im Interesse der Wissenschaft aussprechen, zeichnen wir in allgemeinen Umrissen die Anlage des Ausbaues. Die Prolegomena, welche, wie in jeder Wissenschaft, die Einleitung bilden sollen und sonst die Voraussendung jener Vorbegriffe bezwecken, welche in der Wissenschaft vorausgesetzt werden, theilen sich in zwei Capitel, von denen das Erste de hermeneutica generatim, des zweite de s. Scriptura ejusque interpretatione handelt. Wir können nicht umhin, schon hier, ohne noch das Ganze zu berücksichtigen, die Frage aufzuwerfen, warum nicht, sowohl nach seinem ganzen Inhalte, als im offenbaren Gegensatze zur Aufschrift des ersten Capitels: de hermeneutica generatim, das zweite zur besseren Orientirung des Lesers die weit bezeichnendere Aufschrift: de hermeneutica biblica in specie trage? Doch das mag subjective Ansicht sein, der §. 25. des II. Capitel gibt die Abtheilung der biblischen Hermeneutik als Wissenschaft in die oben bezeichneten zwei Haupttheile und nun folgt, nach vollendeten Prolegomenen, die hermeneutische Wissenschaft selbst, deren erster Haupttheil S. 56—172. de inveniendo sensu in drei Sectionen diesen Gegenstand verhandelt, und zwar: Sect. I. de sensus investigatione per usum loquendi, Sect. II. de inveniendo sensu ope contextus und Sect. III. de inveniendo sensu per conditionem loquentis. Es begreifen diese Sectionen in ihren Unterabtheilungen jene Mittel und Gesetze

zur Auffindung des Sinnes, welche gewöhnlich in der allgemeinen Hermeneutik, angewandt auf die Bibel, durchgeführt werden und enthalten, wenn auch in etwas verschiedener Anordnung, größtentheils jenes Materiale, welches auch bei andern Hermeneutikern, obwohl auch in verschiedener Ordnung, zur Verhandlung gebracht wird. Der zweite Haupttheil S. 172—208. de sensus inventi expositione verbreitet sich über die verschiedenen Art und Weisen, den aufgefundenen Sinn darzustellen, faßt jedoch den Gegenstand noch gedrängter zusammen, als es im ersten Haupttheile geschah. — Beim Ueberblicke dieses Ganzen können wir einiges Auffallende an demselben vom Standpuncte der Wissenschaft kaum verschweigen. Es wurde bereits oben zu Dr. Kohlgrubers Hermeneutik bemerkt, daß gerade in den Systemen der Hermeneutik das Verhältniß der sogenannten Prolegomena zur Wissenschaft selbst ein sehr verschieden aufgefaßtes und darin auffallendes sei, daß in jene Gegenstände aufgenommen und verhandelt werden, welche analog andern Disciplinen in die Wissenschaft selbst gehören. Wir finden dieses Auffallende in Dr. Güntners Werke dadurch um so greller, als darin die Prolegomena sogar in Capiteln abgetheilt und in denselben Gegenstände zur Sprache kommen, welche doch ganz offenbar in die Behandlung der Wissenschaft selbst fallen müssen. Dürfen die Prolegomena als Einleitung in die Wissenschaft selbst nur Vorbegriffe enthalten, welche in der Wissenschaft vorausgesetzt werden, darf die Einleitung nur über den Begriff, das Wesen u. s. w. der Wissenschaft sich verbreiten und muß sie Alles dieser überlassen, was ihren wahren Inhalt und die wissenschaftliche Entfaltung desselben betrifft, — so kann doch wohl unmöglich, abgerechnet, was wir oben schon als nicht zur Einleitung gehörend bezeichneten, und was hier Cap. I. noch durch die §§. 2. 3. de usu loquendi, von dem doch im Systeme selbst die Rede ist, besprochen wird, der Inhalt des ganzen zweiten Capitels von I—IX, in das Gebiet der bloßen Einleitung gerechnet und verhandelt werden, da doch die eigentliche Theorie der Interpretation erst die Gesetze derselben entfaltet, und entwickelt und zu diesen doch ganz gewiß und offenbar jenes der authentischen Interpretation durch die unfehlbare

Kirche, und der Verpflichtung des Interpreten auf diese gerechnet, ja nicht blos gerechnet, sondern, und hier scheint den Herrn Verfasser sein Streben nach System darin, daß er das zweite Capitel der Einleitung (de Ecclesia catholica S. Scripturarum interprete) so vorandrängte, geleitet zu haben, an die Spitze gesetzt werden muß. Nicht minder auffallend erscheint beim Ueberblicke des Ganzen der am Schlusse angefügte Appendix nach seinem Inhalte. Einmal fällt es auf, daß der Inhalt dieses Appendix, wenn er wirklich zum Ganzen gehörte und wer sollte dies bezweifeln? nicht im Systeme selbst untergebracht werden konnte. Ohne seinen Inhalt in einer Geschichte der Exegese, wie das frühere hermeneutische Werk es gethan, abzuhandeln, war es leicht anderswo möglich. Ferner stellt sich zwischen der Ueberschrift des Appendix: de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis et modis, und zwischen einem Theile seines Inhaltes ein sonderbares Verhältniß heraus, da doch die unter I. verhandelte interpretatio mystica nicht durchweg den erroneis interpretandi modis zugezählt werden kann und ein sensus mysticus, freilich unter Präcautionen, zugestanden werden muß! — Der Charakter der Wissenschaftlichkeit fordert neben einem guten Systeme auch Vollständigkeit. Die gedrängtere Kürze, mit welcher Dr. Güntner die ins Gebiet seines hermeneutischen Systemes fallenden Gegenstände abhandelt, gibt der Vermuthung Platz, daß er sein Werk besonders für die Schule berechnet habe, und auf dieses Ziel hin scheint es auch mit dem Umfange des angebauten Gebietes abgesehen zu sein. Ein diesem Ziele angemessenes Streben nach einer Vollständigkeit, welche das Wesentliche umfaßt, ist mit Recht anzuerkennen; allein nichtsdestoweniger vermißt man ungern die Behandlung von einzelnen Partien der Hermeneutik, die auch für die Schule von großem Interesse sind. Hieher zählen wir die bereits oben bemängelte Partie de indole linguae hebraicae textus V. F. und überhaupt Alles, was durch genauere Berücksichtigung des A. T. Theiles der Bibel dem Werke den Charakter größerer Allgemeinheit gegeben hätte; ferner die Behandlung der Bibel bei ihrer Auslegung nach dem speciellen Charakter ihres göttlichen Ursprungs. Hieher gehört die Aufstellung bestimmter und

specieller Grundsätze bei der Interpretation gewisser biblischen Stellen, wie jener, welche man loca enantiophana nennt, dann der sogenannten analogen Stellen und der Stellen, welche Träger eines doppelten Sinnes, eines mystischen oder symbolischen sind, wobei jener Theil des Appendix, welcher de interpretatione s. Scripturae mystica handelt, seinen gehörigen Platz gefunden hätte. Wenn übrigens im zweiten Haupttheile die Aufzählung der scholiastarum et commentatorum memoratu digniorum nicht so vollständig ausgefallen ist, wie Mancher wünschen dürfte, so ist nur zu bedenken, daß der Verfasser selbst nur die Namhaftmachung memoratu digniorum im Sinne hatte, unter denen man freilich einige classischen Klanges, wie Paulus a Palacio, Pineda, Villalpandus, unter den Neueren Welte und A. ungern vermißt, und auch eine genauere Bezeichnung ihrer Leistungen wünschen muß. — Zum wissenschaftlichen Charakter wird endlich auch Gründlichkeit mit Kenntniß und Benützung der neuern und bessern Fortschritte in der Cultur der in die specielle Wissenschaft einschlagenden Gegenstände erheischt. Wir haben, soweit es sich mit dem compendiarischen Charakter des Werkes vereint denken läßt, das Streben nach Gründlichkeit eben so wenig vermißt, als wir den Herrn Verfasser bemüht gefunden haben, seine wissenschaftlichen Erörterungen durch die Berücksichtigung neuerer Forschungen und durch die Ergebnisse der Fortschritte auf hermeneutischem Grund und Boden, besonders der Philologie, zu unterstützen. Den Wunsch können wir jedoch nicht verhehlen, daß einige Theile schärfer in Angriff genommen und mit etwas mehr Umsicht und Tiefe behandelt worden wären. Wir rechnen hieher die ganze Partie der ersten Section ersten Haupttheiles, wo im zweiten Artikel des Cap. II. die Rede ist de fontibus et subsidiis, e quibus usus loquendi S. Scripturae cognoscitur, und insbesondere im §. 50. unter der Aufschrift de subsidiis von den Dialekten. Der Gebrauch derselben zur richtigen Erkenntniß des Hebräischen, und der große Mißbrauch, den die neuere Exegese behufs ihrer rein rationalistischen Tendenz von ihnen gemacht hat, ist zu wichtig, als daß in der Hermeneutik nicht mit vieler Umsicht und Sorgsamkeit über den wahren Gebrauch die nöthige

Anweisung gegeben werden sollte. Ob es nicht zweckmäßiger sei, das, was die Hermeneutik über Parallelstellen und deren Gebrauch zur Auffindung des Sinnes verhandelt, unter den Titel jener Stellen zu besprechen, welche eine besondere Anweisung von Seite derselben fordern, als sie, wie der Verfasser Sect. II. de inveniendo sensu ope contextus thut, als contextus remotissimus zu erfassen und an diesem Orte abzuthun, dürfte wohl in Frage zu stellen sein; jedenfalls aber war eine Besprechung der in rationalistischen Köpfen spukenden Accomodation gelegenheitlich der besprochenen cultura loquentis kaum zu übersehen.

Mit dem Bestreben, den Forderungen der Wissenschaft möglichst zu entsprechen, verbindet die Hermeneutik des Dr. Güntner auch jenes, dem katholischen Bewußtsein in einer systematischen Anweisung zur Interpretation der Bibel nach ihrer Stellung in der Kirche und zur Kirche zu genügen. Schon die Worte des Titels des ganzen Buches juxta principia catholica sprechen diese Richtung und diesen Charakter sattsam aus. Ueber den Ort, wo das katholische Bewußtsein principiell vom Herrn Verfasser in seinem Systeme geltend gemacht wird, haben wir uns bereits oben ausgesprochen, und es kommt hier das Wie dieser Geltendmachung in Erwägung zu ziehen. Um auf das, um was es sich hier eigentlich handelt, nemlich den in katholischem Bewußtsein liegenden Grundsatz zu kommen, daß die katholische Kirche der authentische Interpret der Bibel sei, schickt der Herr Verfasser nicht blos eine Definition der heiligen Schrift voraus, und läßt sich sodann in einen Erweis und Begriffsbestimmung der Inspiration derselben als in jener liegendes Hauptelement ein; sondern stellt auch die in der allgemeinen Fundamentaltheologie behandelten und zu behandelnden dogmatischen Eigenschaften der heiligen Schrift oder locos auf. — Daß das katholische Princip von der Kirche als authentischen Interpreten ganz wahr und richtig aus der Stellung der Bibel in und zur Kirche, also aus dem formalen Erkenntnißprincip des Katholicismus fließe, zu den die Bibel in untergeordneter Stellung ist, und daß daher diese untergeordnete Stellung zu ermitteln ist, um die Kirche als authentischen Interpreten zu erweisen,

das unterliegt keinem Zweifel, und es bedurfte dazu nur eines Anlehnens an den dogmatischen Begriff der Schrift und an das formale Erkenntnißprincip des Katholicismus; allein ob auch eines umständlichen Erweises der Thatsache der Inspiration derselben, ob auch einer völligen Wiederholung der Eigenschaften der Schrift als Quelle, wie sie die Fundamentaltheologie behandelt, das ist wohl in Frage zu stellen, weil es dem Verhältniß der einzelnen theologischen Wissenschaften und des ihnen zugehörigen Inhaltes nicht zusagt, obwohl die Inspirationstheorie bald da bald dort hin verschleppt wird. Aus dem göttlichen Charakter der Schrift durch die Inspiration und aus dem Verhältnisse derselben als solcher d. h. inspirirter zur Kirche, folgt wohl noch nicht das Princip der authentischen Interpretation der letzteren, und der Interpret ist nur durch besondere Regeln bei der Interpretation der inspirirten Schrift zu leiten; wohl aber folgt jenes Princip aus dem genetischen Verhältnisse der Schrift, als einer Quelle des Glaubens und Lebens, zur Kirche. Die §§. 18. 19. vindiciren sehr consequent aus dem Früheren, soweit es hieher gehört, der Kirche die authentische Interpretation der Schrift, und erläutern sehr klar das oft verkannte Decret des Trienter Concils, und der §. 20 behandelt auf eine umsichtige Weise den Einfluß, welchen die katholische Kirche auf die doctrinale Auslegung der Bibel nimmt, und stellt mit Sachkenntniß positive und negative Canonen auf, welche ganz geeignet sind, den Bibelinterpreten auf Grund seines katholischen Bewußtseins principell zu führen und zu leiten.

So gedrängt auch im Ganzen die Darstellungsweise des Herrn Verfassers ist, so vermißt man doch nirgends jene Klarheit, welche die Wissenschaft zum wahren Gemeingute macht. Zahlreiche Beispiele, wenn sie auch nicht jederzeit ganz erläutert sind, sichern dieser Hermeneutik eine praktische Brauchbarkeit, und empfehlen dieselbe, nebst vielen andern guten Eigenschaften, zur weiteren Verbreitung.

Die äußere Ausstattung in Druck und Papier ist lobenswerth.

Dr. und Prof. Scheiner.

Literarischer Anzeiger Nr. 10

☞ Sämmtliche hier angezeigte Werke sind in **Wilhelm Braumüller's** Hofbuchhandlung in Wien vorräthig. Daselbst findet die hochwürdige Geistlichkeit stets ein vollständiges Lager aller **bessern theologischen Werke**.

Im Verlage der Hurter'schen Buchhandlung erschien so eben:

Exempel-Gebetbuch

oder

Anleitung zum Gebete

nach den biblischen und andern heil. Beispielen.

Ein

neues Gebet- und Erbauungsbuch für alle Stände.

Von Johann Ev. Schmid,

Katecheten der Mädchen-Hauptschule zu Salzburg

(Verfasser des histor. Katechismus.)

Der durch seinen historischen Katechismus, wovon in vier Jahren schon die siebente Auflage erschienen ist, hinlänglich bekannte Verfasser bietet hier den Katholiken ein neues Gebetbuch, worin jede häusliche und kirchliche Andacht durch geeignete Exempel eingeleitet wird. Derselbe sagt in der Vorrede: „Wie eine Kerze an dem Lichte der andern, so kann und soll sich unsere Andacht an dem Gebetseifer der Heiligen entzünden, und wie die Bilder der Heiligen in ein Bethaus, so passen gewiß die Beispiele derselben in ein Gebetbuch." Dieses interessante Buch darf sicher, wie sein Vorgänger, der historische Katechismus, auf freundliche Aufnahme rechnen.

Von demselben Verfasser erscheint so eben

in siebenter Auflage:

Historischer Katechismus

oder:

Der ganze Katechismus

in historisch-wahren Exempeln für Kirche, Schule und Haus.

Erster Band. 1 fl. 30 kr. oder 27 Ngr.

Dieser vortreffliche Katechismus ist durch seine rasche Verbreitung im ganzen katholischen Deutschland der hochwürdigen Geistlichkeit zu bekannt, als daß eine Anpreisung desselben noch nöthig wäre. Es ist Thatsache, daß noch keine Erscheinung auf dem Gebiete der katholisch-theologischen Literatur in so kurzer Zeit Gemeingut der ganzen katholischen Geistlichkeit Deutschlands geworden ist.

Buß, Dr. F. J., über den Einfluß des Christenthums auf Recht und Staat, von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart. 1. Theil. gr. 8. 1 Thlr. 10 Ngr.

Buß, Dr. F. J., die Methodologie des Kirchenrechts. 8. 20 Ngr.

Eleutheria, oder Freiburger literar. Blätter in Gemeinschaft mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Prof. S. Ehrhard. 3 Bände in 9 Heften. 8. 1818—20. Herabgesetzter Preis: statt 7 Thlr. 15 Ngr. oder 13 fl. 30 kr. nur 1 Thlr. 20 Ngr.

Früchte, goldene, in silbernen Schalen. Auswahl des Schönsten und Gediegensten aus des Grafen Friedrich Leopold zu Stollberg Schriften, gesammelt und herausgegeben von einem seiner Verehrer. 8. 1 Thlr.

Gfrörer, A. Fr., Untersuchung über Alter, Ursprung, Zweck der Decretalen des falschen Isidorus. gr. 8. 24 Ngr.

Haiz, Dr. F., das kirchliche Synodal-Institut vom positiv-historischen Standpuncte aus betrachtet. gr. 8. 9 Ngr.

Hirscher, Dr. B. v., daß es eine göttliche positive Offenbarung gebe und geben müsse. 8. geh. 4 Ngr.

Hug, Dr. J. L., Gutachten über das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedr. Strauß. 2 Bde. 8. geh. 1 Thlr. 25 Ngr.

Lender, F. H., Sammlung von Gebeten, Bibelstellen, Kirchenhymnen und Liedern zum Gebrauche für Zöglinge an katholischen Gelehrten- und höheren Bürgerschulen. Zweite Auflage. 11½ Ngr.

Müller, Dr. J. N., christkatholische Lehre von den heiligen Sacramenten der Buße und des Altars. Nach der heiligen Schrift, den Aussprüchen der Kirchenväter und Entscheidungen der Kirche, zum Gebrauche für katholische Christen, Erstcommunicanten, Katecheten und Seelsorger mit Rücksicht auf die Bedürfnisse unserer Zeit gemeinfaßlich dargestellt. 8. geh. 1 Thlr. 22½ Ngr.

Müller, Dr. **J. N.**, Manuale sacerdotum pro praeparatione ad missam. 1 Thlr. 21 Ngr. oder 3 fl. 12 kr. Mit einem Kupfer 2 Thlr. oder 3 fl. 24 kr., gebunden in Saffian mit Goldschnitt 2 Thlr.

Müller, Dr. J. N., christliche Bibel für Gefangene und ihre Tröster. 8. Mit einer Abbildung. 1 Thlr. 15 Ngr.

Münch, Dr. E., Ueber die Schenkung Constantins, Beitrag zur Literatur und Kritik der Quellen des canonischen Rechts und der Kirchengeschichte. gr. 8. 12½ Ngr.

Schleyer, Dr., über die neutestamentliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe. gr. 8. 11¼ Ngr.

Schleyer, Dr., der Puseyismus nach seinem Ursprunge und als Lehrsystem. 8. 7½ Ngr.

Staudenmaier, Dr. F. A., zum religiösen Frieden der Zukunft mit Rücksicht auf die religiös-politische Aufgabe der Gegenwart. 3 Bde. gr. 8. 3 Thlr. 25½ Ngr.

Auch unter dem Titel:

Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung. 2 Bde. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Die Grundfragen der Gegenwart, mit einer Entwickelungs-Geschichte der antichristlichen Principien in intellectueller, religiöser, sittlicher und socialer Hinsicht, von den Zeiten des Gnosticismus an bis auf uns herab. 8. 1 Thlr. 18 Ngr.

Staudenmaier, Dr. F. A., die kirchliche Aufgabe der Gegenwart. gr. 8. 18 Ngr.

Staudenmaier, Dr. F. A., Einleitung in die christliche Dogmatik. gr. 8. 1 Thlr.

Staudenmaier, Dr. F. A., über das Wesen der Universität und den innern Organismus der Universitätswissenschaften, mit besonderer Rücksicht auf die Stellung zum Staat und zur Kirche: aus dem Standpuncte der Theologie. gr. 8. geh. 18 Ngr.

Stengel, Lib., Commentar über den Brief des Apostels Paulus an die Römer. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Dr. J. Beck. 2 Bde. 8. 2 Thlr.

Warnkönig, Dr. L. A., die Kirche Frankreichs und die Unterrichtsfreiheit. gr. 8. 15 Ngr.

Zeitschrift für Theologie in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben vom geheimen Rath Dr. v. Hirscher, geheimen Rath Dr. Hug, geistl. Rath Dr. Meyer, geistl. Rath Dr. Schleyer, geheimen Rath Dr. Staudenmaier und Dr. Werk, Professoren der theologischen Facultät an der Universität Freiburg i. B. 1.—21. Band zusammen genommen statt 42 Thlr. — 18 Thlr.

Einzelne Bände zu 2 Heften statt 2 Thlr. — 1 Thlr. 5 Ngr.
Einzelne Hefte 18 Ngr.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Vierter Band. 2. Heft.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von J. P. Sollinger's Witwe

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

4.

Die Schöpfungsgeschichte der neueren Wissenschaft und die Bibel.

Die Fortschritte, welche die Naturwissenschaften in den letzten Jahren fast in allen ihren Theilen gemacht haben, sind in rascher Steigerung auf solcher Höhe angelangt, und gewähren Aussicht auf ein so weites, vom menschlichen Geiste noch nicht bearbeitetes Feld des Wissens und der Erkenntniß, wie unser Geschlecht es kaum bei einer andern Wissenschaft erlebt hat. Nicht auffallend ist es, wenn mit dem Aufgang eines neuen Tages manch ungewöhnlicher Anblick dem Auge sich darbietet, wenn viele bis dahin unbekannte Dinge an das Tageslicht treten, wenn unsichere, schwankende Ahnungen endlich mit dem Siegel der Gewißheit und Sicherheit bekräftigt werden. Das neue Leben aber, zu welchem die aufgehende Sonne dann die Geister erweckt, durchströmt die Wissenschaft sofort mit solcher Kraft und wuchert in solcher Ueppigkeit, daß es über die engen Grenzen der besondern Wissenschaft hinaus auch in fremde Gebiete eindringt, und auf fremdem Boden sich fortzupflanzen und zu verbreiten sucht. Man sieht leicht, daß ein solches Ueberschreiten der gesteckten Grenze von der wohlthätigen äußern Anregung abgesehen, weder der Wissenschaft, die sich des neuen Lichtes rühmt, noch den bedrohten Gebieten der andern allweg zum Heile gereichen könne. Denn nicht nur wird dadurch die dem einen Theile eigene Triebkraft entzogen und oft unnütz vergeudet, sondern die andern Wissenschaften, die sich auf ihrem Gebiete beeinträchtigt sehen, erheben sich dann zugleich zur Abwehr, dringen ihrerseits auf das Gebiet der angreifenden ein,

so daß bei dem ausbrechenden Kampfe die ursprünglichen Grenzen verloren gehen, und von den besten Vermittler kaum wieder herzustellen sind.

Wer der Geschichte der Wissenschaften mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, hat sich von der Wahrheit des ausgesprochenen Satzes leicht überzeugen können. Soll ich an Galilei erinnern? Ich erwähne seiner, weil sein trauriges Schicksal zu so manchen verkehrten Urtheilen Anlaß gegeben hat. Gewöhnlich wird auf diesen berühmten Gelehrten hingewiesen, um die damaligen Vertreter der Kirche eines Uebergriffes in ein ihnen fremdes Gebiet anzuklagen, und sie zugleich dem Spotte einer besser unterrichteten Zeit Preis zu geben. Und doch weiß jeder vernünftige Mann, daß es der Kirche nicht einfallen kann, in den profanen Wissenschaften über neu auftauchende Meinungen zu Gericht zu sitzen; zu ihrem Amte aber gehört es, die Lehre Christi und der heiligen Schrift in ihrer Reinheit zu wahren. Indem Galilei zur Verantwortung gezogen wurde, konnten die Bischöfe die Anschauung Galilei's von der Bewegung der Himmelskörper weder für wahr, noch für falsch erklären wollen; jedoch mußten sie, wie ihre Amtspflicht es heischte, bei dem ungeheuren Aufsehen, welches die neue Anschauungsweise in allen Kreisen erregte, offen erklären, daß die Worte der Schrift dabei unverrückt blieben und unangetastet bleiben müßten. Galilei konnte sein e pur si muove ungefährdet festhalten, wenn dieses nur nicht als Waffe gegen das Ansehen der heiligen Schrift gebraucht wurde. Sein Märtyrerthum aber, welches ihm übrigens mehr von der Nachwelt angedichtet, als von der Mitwelt selbst bereitet worden ist (siehe histor. polit. Blätter 1851), zeigt uns jeden Falls aufs neue, wie ersprießlich es sei, wenn jede Wissenschaft in den ihr gesetzten Grenzen sich bewegt und gepflegt wird.

So lange die Kirche noch die einzige Pflegerin der Wissenschaften war, konnte auf der Grenze der einzelnen Gebiete nicht so leicht ein Kampf sich erheben. Die Wissenschaften bildeten damals gleichsam eine Familie, deren Glieder sich noch nicht in des väterliche Erbe getheilt und ein gesondertes Leben begründet hatten. Nachdem aber im Fortschritt der Zeit und bei unermeß-

licher Anhäufung jenes gemeinsamen geistigen Erbes die Wissenschaften aus dem frühern Familienverbande herausgetreten sind; nachdem das Bewußtsein der ursprünglichen Verwandtschaft in den einzelnen Gliedern sich immer mehr abgeschwächt hat: ist der Kampf nicht nur auf den gegenseitigen Grenzen entbrannt, sondern oftmals wird er auf Tod und Leben geführt, und das Bestehen einer Wissenschaft ist fortan nicht mehr durch schwesterliche Liebe und Duldung, sondern nur durch ihre eigene Stärke gesichert. Freilich wird diese gegenseitige Entfremdung für die einzelne Wissenschaft ein mächtiger Antrieb sein, in sich selbst zu erstarken und fortzuschreiten, und in Folge davon sind auf manchen Gebieten sicher bedeutende Errungenschaften gemacht worden; wird aber diese Feindseligkeit bis auf den Punct getrieben, daß gegenseitiges Verständniß unmöglich wird, kein gemeinsamer Mittelpunct die strebenden Theile mehr zusammenhält, dann bedroht ein Chaos, ein wildes Durcheinander den geistigen Verband der Menschheit, der Krieg Aller gegen Alle, von dem die Philosophen geträumt haben, wird dann auf dem geistigen Gebiete eine schreckliche Wirklichkeit, ohne uns die Hoffnung zu lassen, daß aus ihm ein neuer Zustand der Ordnung und Gesetzlichkeit hervorgehen werde; er ist vielmehr das Ende und das Grab dieses natürlichen Zustandes.

Damit dieser Art der gegenseitigen Befeindung, die nur Unnatur und leichtfertige Vergeudung der eigenen Kraft ist, ein Ziel gesetzt werde, darauf sollten die Wortführer jeder Wissenschaft bedacht sein. Je weniger ich nun als ein solcher aufzutreten vermag, desto mehr fühle ich mich angetrieben, diese Männer selbst an ihre Pflicht zu erinnern, die überschrittenen Grenzen wieder hervorzukehren und das Bewußtsein der ursprünglichen Verwandtschaft wieder zu beleben.

Je kleiner noch das Kind ist, desto größer sind gewöhnlich seine Unarten, die älteren Geschwister müssen sich von ihm gar Vieles gefallen lassen, der Kleine will Alles allein besitzen, er weiß noch nichts von den gleichen Rechten des Bruders, in seinen Augen ist Alles nur für ihn gemacht. An diese Erscheinungen aus dem Kinderleben wird man unwillkürlich erinnert, wenn man die jüngstgebornen

Wissenschaften beobachtet. Die Naturwissenschaften dünken sich, wenigstens bei den meisten ihrer neuesten Vertreter, ausschließlich in dem Besitze der eigentlichen Wissenschaft und gestehen außer ihrem Kreise keinem Andern ein Wissen um die Wahrheit zu. Beschränkten sie sich darauf, auf ihrem Gebiete immer tiefer zu graben und neue Schätze des menschlichen Wissens zu Tage zu fördern, wer wollte bei dem Reichthume ihrer Ergebnisse sich nicht mitfreuen? Wer fühlte bei den unerwarteten Entdeckungen sein Herz nicht miterweitert? Wer könnte bei diesen Fortschritten des menschlichen Geistes im Wissen ein theilnahmloser Zuschauer bleiben? Indem sie aber über ihre Grenzen hinausgehen, verscherzen sie nicht nur die Theilnahme Vieler und erwecken sich mächtige Feinde und Gegner, sondern sie bringen sich auch selbst muthwillig in Gefahr, sowohl in ihrem Werthe verkannt, als auch in ihrem Bestande und ihrer Pflege beeinträchtigt und bedroht zu werden. Einleuchten wird dieses, wenn wir die Art und Weise betrachten, in welcher von den neuesten Wortführern dieser Wissenschaft die Schöpfungsgeschichte der Erde dargestellt wird. Ich halte mich hier vorzüglich an Burmeister's Geschichte der Schöpfung, zumal dieser Gelehrte sich zum Zwecke gesetzt hat, die Ergebnisse der Wissenschaft in populären Schriften, seinen geologischen Briefen, einem größern Leserkreise bekannt zu machen.

Ueber die Bildung unseres Erdkörpers stritten sich bekanntlich bis heute die zwei Ansichten der Neptunisten und Vulkanisten, je nachdem man das Wasser oder das Feuer für die vornehmste Ursache ansah, welcher die Erde ihre Bildung und Gestalt verdankt. Burmeister zeigt meines Erachtens mit überzeugender Klarheit, welche Berechtigung jeder von diesen beiden Ansichten zukommt. Sein methodischer Gang ist dieser. Er zeigt zuerst, welche Wirkungen das Element des Wassers auf dem Erdkörper in der Gegenwart hervorbringt. Diese Wirkungen sind im Ganzen zweierlei: erstens mechanische, zweitens chemische. Die mechanischen Wirkungen des Wassers zeigen sich hauptsächlich an den Flüssen, den Seen und am Meere. Das Wasser der Flüsse führt immer Beimischungen mancherlei Art mit sich, die sich in dem Maße, als die treibende Kraft,

oder die Schnelligkeit des Flusses abnimmt, niedersenken und ablagern: Daher die Deltabildungen an den Mündungen der Flüsse, wie beim Nil, ferner die Haffe vor den größern Strommündungen des Ostseebeckens. Diese letztern Bildungen werden besonders durch ein ruhiges, von keiner regelmäßigen Bewegung erschüttertes Meer begünstigt; wird dagegen das Meer durch Ebbe und Fluth regelmäßig bewegt, dann entstehen Untiefen und fliegende Bänke, besonders wenn die Mündung im Winkel eines Meereinschnittes sich befindet. Beispiele dieser Art sind vor Allen die Elbe und die Hauptflüsse Frankreichs und der pyrenäischen Halbinsel. Nachdem auf diese Weise der Einfluß der Flüsse auf die Gestaltung der Meeresküsten thatsächlich nachgewiesen ist, wird untersucht, welchen Einfluß sie im obern Lauf auf die Bildung des Landes ausüben. Im Nilthale berechneten die französischen Gelehrten die Anhäufung des Landes in einem Jahrhunderte auf 4 Zoll Pr., Girard an dem Nilmesser auf der Insel Elephantine auf 4½ Zoll. Eine ähnliche Anhäufung des Bodens ist bei allen Hauptflüssen Asiens und Südamerika's anzunehmen, die ebenfalls ihre Ufer regelmäßig überschwemmen. Die Wirkungen des Seewassers ferner sind vorzüglich erkennlich, wo es der zwischen Bergen aufgestauchten Wassermasse endlich gelang, an einer niedern, oder loseren Stelle gewaltsam durchzubrechen. So bahnte sich das Rheinwasser langsam seinen Weg zwischen dem Hundsrück und dem Taunus, der Main zwischen dem Odenwald und Spessart, die Weser durch die westphälische Pforte, die Elbe durch das Erzgebirg. Das Meer endlich bringt ebenso augenfällige Wirkungen an den Küsten hervor. Halbinseln werden zu Inseln umgebildet und zuletzt sogar ganz zerstört; die Ufer werden ausgehöhlt und endlich zu förmlichen Meerbusen umgestaltet, wie neben der Emsmündung der Dollart. Die Einwirkung des Meeres ist um so bedeutender, je mehr das Ufer aus erdigen, oder geschichteten Massen besteht.

Alle diese mechanischen Wirkungen des Wassers sind in ihrer Art gleich und üben nur auf die äußere Gestalt der Erdoberfläche einen Einfluß aus; verschiedenartiger sind seine chemischen Wirkungen, indem diese nicht so sehr äußere Veränderungen, als den

materiellen Inhalt der festen Theile betreffen. Sie sind bedingt von der Auflösungsfähigkeit, welche das Wasser gegen die übrigen Bestandtheile des Erdkörpers, bald in größerm, bald in geringerm Maße besitzt. Auf dem Wege, den das Wasser über und durch diese Stoffe zurücklegt, löst es aus ihnen Theile in sich auf; weiterhin aber verdunstet das Wasser und die aufgelösten Theile setzen sich, indem sie wieder feste Gestalt annehmen, als Niederschläge ab. Auf diese Weise entstehen Salzlager, Sinter, Tuffe, Tropfsteine u. a. Diese Art der chemischen Wirkungen des Wassers ist räumlich noch sehr beschränkt; allgemeiner sind jene chemischen Wirkungen, welche das Wasser in Dunstform, in der es durch die ganze Atmosphäre verbreitet ist, auf die Erdoberfläche ausübt. Die daraus entstehende Erscheinung nennen wir Verwitterung, welcher selbst die härtesten Steine erliegen. Am stärksten wirkt natürlich die Verwitterung bei den ein Flußthal einschließenden Felsen. Ueber der Schneelinie tritt statt der Verwitterung die Gletscherbildung ein, durch welche wieder mannigfaltige und großartige Veränderungen auf der Oberfläche der Erde hervorgebracht werden: Abschleifung der Felswände und Kuppen, Fortführung von Felstrümmern, welche in ihrer Zerstreuung jetzt Findlingsblöcke genannt werden.

Trotz dieser verschiedenartigen und großartigen Wirkungen, welche das Wasser theils mechanisch, theils chemisch auf unsern Erdkörper ausübt, bleiben an diesem doch noch andere Bildungen übrig, welche ganz anderer Natur und zum Theile von noch viel weitgreifender Art sind. Dies ist auch der Grund, warum dem Wasser nur ein sehr bedingter und beziehungsweise später Einfluß in der Bildung unserer Erde eingeräumt werden kann. Dagegen lassen sich jene frühesten und weitreichendsten Bildungen auf das Feuer zurückführen, wodurch der Vulkanismus vor dem Neptunismus einen unbestreitbaren Vorzug erhält.

Das F e u e r ist zwar keine Materie für sich, sondern nur eine Erscheinung an der Materie, die wir theils Wärme, theils Licht nennen; aber die Eigenschaften der Materie, die als fest, flüßig und flüchtig unterschieden werden, sind von dem Maße der beiwohnenden Wärme abhängig. Dieses Wärmemaß kann so groß gedacht werden,

daß der ganze Erdkörper dadurch in Luftform verwandelt wird. Ehe jedoch Burmeister sich für diese Ansicht entscheidet, untersucht er, seiner Methode gemäß, wie weit die Erde in der Gegenwart der Wirkung des Feuers noch unterliege. Aus den Eigenschaften der vulkanischen Auswurfsmassen, aus den Eigenschaften der Vulcane selbst, aus ihren Ausbrüchen, aus den Erdbeben, die immer in Verbindung mit Vulkanen stehen, aus den verschiedenartigen Eruptionsstoffen und der Ausbreitung der thätigen Vulkane über die Erdoberfläche, endlich aus der Temperatur des Erdkörpers in der Tiefe glaubt er am Schlusse folgende allgemeine Gesetze ableiten zu können, die durch die Erfahrung hinlänglich beglaubigt seien:

1. „Der Erdball besteht auf seiner festen Oberfläche aus zweierlei Arten von Bestandtheilen; die Einen, welche geschichtet sind, in unabänderlicher Reihe aufeinander folgen und Versteinerungen enthalten, sind Niederschläge aus dem Wasser, die Andern von krystallinischem oder derbem Gefüge, stets ohne constante Reihenfolge und ohne Versteinerungen, befanden sich ursprünglich in einem feurig-flüßigen Zustande.

2. Alle Gebilde der letzten Art sind von unten emporgehoben, und lagen anfangs als feuriger Fluß, der erst später erkaltete, unter den geschichteten.

3. Unter ihnen finden sich noch jetzt geschmolzene Massen von ähnlicher Beschaffenheit.

4. Der Kern der Erde, und überhaupt das Innere in ihrer Tiefe ist metallisch, wahrscheinlich sehr stark eisenhaltig.

5. Auch diese metallischen Bestandtheile scheinen im geschmolzenen, vielleicht selbst an einzelnen Stellen im gasförmigen Zustande sich zu befinden." — Nach diesen Erfahrungssätzen stellt Burmeister seine Theorie der Erdbildung auf. „Der Erdkörper war im Anfange seines Daseins ein weit ausgedehnter Gasball, welcher bei allmäliger Verdichtung in Glut gerieth und durch langsame Abkühlung in seine spätere Beschaffenheit überging." Eine analoge Bildung glaubt Burmeister auch bei den übrigen Himmelskörpern annehmen zu müssen, von welchen diejenigen, welche unser Sonnensystem zusammensetzen, nachweislich sich in sehr verschiedenen Dichtigkeitsgraden befinden,

und nebeneinander alle die Phasen der Verdichtung darbieten, welche für den Erdkörper als aufeinander folgende Entwicklungsstufen angenommen werden müssen. Nach dieser Ansicht war der Weltraum ursprünglich homogen, mit höchst fein zertheilten dunstförmigen Substanzen, den Substraten der gegenwärtig zu Weltkörpern verdichteten Materie angefüllt. „Eben dieser feinen Zertheilung wegen reagirten die einzelnen Bestandtheile noch nicht aufeinander, Alles blieb in chaotischer Mischung regungslos stehen, bis irgendwo durch erste Massenanziehung die Anlage zu einer Differenz in der Materie und dadurch zu einer Wirkung der differenten Bestandtheile auf einander Veranlassung gegeben worden war.“ Auf diese Weise entstanden an unendlich vielen Puncten des Weltraums Concentrationen, welche zu festen Kernen und der späteren Ausbildung der Himmelskörper Veranlassung gaben. Was nun den ursprünglichen Gasball unserer Erde betrifft, so mußte er zu einer gewissen Periode der Abkühlung tropfbar flüßig werden, welcher Zustand durch die bekannte Thatsache bewiesen wird, daß der Erddurchmesser zwischen den Polen um 5³/₅ geographische Meilen kürzer ist, als der Durchmesser des Aequators. Der erste Erdkern war nach Analogie der Meteorsteine hauptsächlich metallisch, und zwar in der Weise, daß die schwersten Metalle, welche am wenigsten zu Verbindungen mit andern Materien geneigt sind, die erste Mischung bildeten. Diese anfangs noch kleine flüßige Kugel war von einer ungeheuren Gaszone umgeben, die bis auf den jetzigen Mond hinausreichte. Erst später sonderte sich der ganze Gasball in die peripherische Mondschicht um die centrale Erdkugel. Indem sofort zwischen der flüßigen metallischen Erdkugel und der sie umgebenden Gaszone chemische Verbindungen eintraten, bildete sich zunächst um dem Aequator herum im fester Gürtel, dann in allmäligen Fortschreiten um die ganze Kugel ein fester Mantel, über dessen Beschaffenheit uns noch die heutigen plutonischen und vulkanischen Producte belehren. Die allmälige Erstarrung dieses Erdmantels trat so langsam ein, daß die Krystallisation der gebildeten Silikate dabei nicht gehemmt wurde, weshalb glasförmige Materien in ihnen ganz fehlen. Bischof in Bonn (Chemische Briefe. 2 Bde.) berechnete diesen Zeitraum, in welchen sich die Erde bis zu ihrer jetzigen sta-

bilen Temperatur abkühlte, auf 353 Millionen Jahre. Indem der Silikatenmantel erkaltete und in Folge davon sich zusammenzog, zerriß er wegen Mangel an Elasticität in tiefe Spalten: durch diese drang flüßige Masse von unten her herauf, hob die Ränder mit sich empor und erstarrte hier bald, von den kälteren Umgebungen ihrer höhern Wärme beraubt, wodurch die entstandenen Fugen wieder geschlossen wurden. Erst nachdem die Temperatur im Gasraume unter 80° R. gefallen war, begann die Bildung des Wassers oder die Scheidung der tropfbaren und elastisch flüßigen Substanzen.

Die ältesten neptunischen Schichten des Erdkörpers rühren nun von den Verwitterungen der obersten plutonischen Stoffe, oder der Silikate her und diese Verwitterungen begannen schon vor dem Tropfbarwerden des Wassers. Das tropfbar gewordene Wasser bildete aus diesen mechanischen Beimengungen durch bloßen Niederschlag den Glimmerschiefer, oder Urthonschiefer. Bei dem Sinken der Temperatur verlor das Wasser sein Einwirkungsvermögen auf die Silikate immer mehr, es übte von nun an mehr eine mechanische Gewalt über sie aus: dadurch entstanden die Grauwackenschichten, welche bereits Versteinerungen, als die ersten Zeugen von schon eingetretenem organischen Leben enthalten. Zugleich trennte sich die kohlensaure Kalkerde, die zugleich mit den Silikaten sich bildete, vom Wasser und brachte den Uebergangskalkstein hervor. Durch diese ersten Niederschläge war das Meer abgeklärt und tauglich geworden, fortan lebenden Organismen als Wohnplatz zu dienen. So nahm das Thierreich im Meere seinen ersten Ursprung; es zählte nur noch wenige Geschlechter und Formen, aber zahlreiche Individuen.

Hiermit schließt die erste Periode der Erdbildung, welche fortan durch vulkanische Erhebungen und neptunische Niederschläge weiter geführt wurde. Die Wahrscheinlichkeit der ganzen Theorie wird bekräftigt durch die Untersuchung der Schichtungsverhältnisse, indem alle erkannten Thatsachen nicht nur auf jene vulkanischen Erhebungen hinweisen, sondern auch die Vulkane der Gegenwart sie für die jetzige Periode bestätigen. Ebenso spricht für die Theorie der Zusammenhang, in dem die krystallinischen Massen zu den verworfenen

Schichten stehen; denn immer erscheint das Lagerungsverhältniß der nicht wagerechten Schichten als Folge von der gehobenen krystallinischen Masse. Auch das Alter dieser Erhebungen, die wir jetzt Gebirge nennen, läßt sich aus den mitgehobenen neptunischen Schichten relativ bestimmen. Diejenigen Gebirge müssen die ältesten sein, in denen gar keine neptunischen Schichten aufgerichtet sind, dagegen erscheinen als die allerjüngsten jene Gebirgszüge, in denen sämmtliche geschichtete Lagen der Ebenen steil stehen, oder in ihrer Lagerung verändert wurden.

Um nun die weitere Bildung unserer Erdrinde genauer zu bestimmen, müssen ihre Schichten näher untersucht und nach ihrem relativen Alter unterschieden werden. Was die durch das Feuer gebildeten Massen anlangt, so sind sie zweierlei: 1. plutonische, wenn ihre Gesteine nicht an noch jetzt thätigen Vulkanen angetroffen werden; 2. vulkanische, welche noch jetzt von Vulkanen gebildet oder ausgeworfen werden. Die plutonischen Gesteine sind ihrerseits wieder zweierlei Art, granitisch und porphyrig. Zu den granitischen gehören der eigentliche Granit, (hell, röthlich oder weißlich), Syenit (rothbraun), Diorit (hellgrau) und Augit; zu den porphyrigen die Quarz- und Augitporphyre (Feldsteine und Melaphyr). Alle diese plutonischen Gebilde kommen nur als Massengesteine ganzer Gebirgszüge vor, sie unterscheiden sich von den vulkanischen durch ihr Gefüge, indem dieses entweder entschieden krystallinisch ist, wie beim Granit, oder doch isolirte Krystalle in derber Grundmasse einschließt, wie der Porphyr. Dagegen bestehen die vulkanischen Gesteine aus einem gleichmäßig feinen Korn, ohne Unterschied größerer eingelagerter Krystalle und enthalten chemisch gebundenes Wasser, was den plutonischen Producten gänzlich fehlt. Die hauptsächlichsten vulkanischen Steine sind der Basalt, Phonolith, Trachyt und Dolerit, von denen erstere beide chemisch beigemischte Zeolithe enthalten, die zwei letztern nicht. Wie sich nun aus den Lagerungsverhältnisse aller dieser Gesteine das relative Alter der Gebirge bestimmen lasse, können wir füglich übergehen. Auch den Metamorphismus, d. h. die wirkliche Umwandlung einer neptunischen

Schichte durch anlagernde geschmolzene Felsarten lassen wir bei Seite.

Wichtiger für unsern Zweck ist die Betrachtung der eigentlichen neptunischen Schichten, die auch normale genannt werden, weil sie immer in bestimmter Reihenfolge aufeinander liegen. Da aber nicht alle Schichten die ganze Erdoberfläche bedecken, sondern local sind, kann die Lage allein nicht für die Bestimmung des Alters entscheidend sein; diese Bestimmung geschieht hauptsächlich nach der Leitmuschel, d. h. einer versteinerten Thierhülle, welche über die Formation, worin sie angetroffen wird, das entschiedenste Zeugniß ablegt. Diese Petrefacten können in doppelter Absicht classificirt werden, theils zu zoologischen Zwecken, um die fortschreitende Entwicklung der Thiergeschlechter zu veranschaulichen, theils im Interesse der Geologie, um ausschließlich als Leitmuscheln zu dienen. Burmeister unterscheidet nach ihnen folgende Formationen, die nach langen Zwischenräumen der Ruhe, in denen mehr oder minder eigenthümliche Organismen sich ausbildeten, durch das plötzliche Hereinbrechen einer gewaltigen Katastrophe entstanden seien:

1. Paläozoische Gruppe (Werner's Uebergangsformation), in drei Systemen, von denen das unterste, tiefste (cambrisches) noch keine Versteinerungen enthält, das mittlere (silurisches) sehr reiche, das obere (devonisches) minder reiche. Die Gruppe umfaßt den Thonschiefer, die Grauwacke und den Uebergangskalk. Als Petrefacten sind für diese Gruppe eigenthümlich gewisse, merkwürdig gestaltete Fische mit starkem Köperbau, großen schalenartigen Panzern und flachgedrückten Rumpfe, Cephalaspiden genannt.

2. Kohlengruppe (Werner's ältestes Glied der Flötzperiode). Während dieser Periode war das organische Leben, besonders das vegetabilische, ausgebreiteter. Die ganze Schichte umfaßt zahlreiche, oft mehrere Fuß mächtige Lagen verkohlter Pflanzensubstanz (Steinkohle), die mit Lagen aus Kalksteinen, Thonschichten und Sandsteinen abwechseln. Die Versteinerungen dieser Gruppe sind Korallen, Muscheln und Trilobiten (Krebse), alles noch Wasserbewohner.

3. Permsches System. Zu ihm gehören das Rothlie-

gende, der Kupferschiefer und der Zechstein. In ihnen finden sich zahlreiche Abdrücke von Fischen, welche einer eigenthümlichen, bis auf wenige Stellvertreter untergegangenen Familie (**Ganoides**) angehören, ferner die Gebeine von dem ältesten luftathmenden Rückgratthiere, **Proterosaurus**, einer Eidechsenform.

4. Triasgruppe. Sie umfaßt den rothen Sandstein, den Muschelkalk und **Keuper.** Ersterer hat nur in der obern Abtheilung spärliche Versteinerungen, dagegen ist der Muschelkalk reich an ihnen; sie gehören Seethieren, namentlich Muscheln und Schnecken (**Ammoniten**) an; Fischreste sind nicht zahlreich, doch finden sich die ersten haifischartigen Formen. Die Amphibien werden zahlreicher und erscheinen in abenteuerlichen, von den jetzigen völlig verschiedenen Formen. Im Keuper werden außerdem **Conchylien** und Wirbelthierknochen angetroffen.

5. Juragruppe in drei Formationen: 1. unterer oder schwarzer, auch **Lias** genannt; 2. mittlerer oder brauner; 3. oberer oder weißer. Als eigenthümliche Versteinerungen werden hier bemerkt der **Ammonites Bucklandi,** die **Belemnites,** die Meereidechsen (**Enaliosaurii**), in zwei Gattungen: Ichthyosauren und Plesiosauren; die fliegende Eidechse (**Pterodactylus**), zahlreiche Krebse, welche den unserigen nicht mehr gleichen, endlich Insecten.

6. Kreideformation (Werner's letztes Glied der Flötzperiode). Sie umfaßt den Quadersandstein und die weiße Kreide, ersterer hat wenig Versteinerungen, aber die ersten Spuren von Vögeln; dagegen war das organische Leben zur Zeit der Kreidebildung besonders mächtig. Dafür zeugen die ungeheure Menge der **Foraminiferen, Zoophyten** oder Corallinen und Radiaten; ferner Muscheln, Schnecken und **Cephalopoden; Ammoniten** und **Belemniten;** zuletzt auch Haifische.

7. Tertiärformation. Diese Gruppe zeigt eine größere Aehnlichkeit mit der gegenwärtigen Formation der Erde. Die ganze Gruppe theilt sich in die untere, mittlere und obere Tertiärschichte, welche nach der Art, wie die in ihnen vorkommenden fossilen Organismen mit den jetzigen übereinstimmen, auch **Eocen-, Miocen-** und **Pliocen**-Formation genannt werden. Eigenthümlich ist der

Tertiärformation das erste Auftreten der Säugethiere, von denen aber nur wenige Arten in der Gegenwart fortdauern, die meisten gingen unter, z. B. das **Dinotherium**, **Mastodon longirostris**, **Aceratherium incisivum**, **Rhinoceros Schleiermacheri**, **Hippotherium** u. a. m.

8. Diluvium. Diese Gebilde bestehen fast nur aus Lehm, Sand, Kies und Geröllen, die in größerer Allgemeinheit und Aehnlichkeit über die Erdoberfläche sich verbreiten. Gewöhnlich wird diese Formation von einer allgemeinen Ueberschwemmung, auf welche viele Verhältnisse hinweisen, hergeleitet; neuere Gelehrte denken auch an ein plötzliches Sinken der Temperatur. Unter den Fossilien dieser Schichten gibt es Gebeine von den meisten noch lebenden Thierarten; Menschenfossilien aber sind bis jetzt noch nicht mit Sicherheit entdeckt worden.

9. Alluvium. Unter Alluvium werden die gegenwärtigen Bildungen begriffen, welche als lose Sand- und Schuttlagen mit abwechselnden Lehm- und Mergelschichten erscheinen; ganz eigenthümlich sind unserer Periode die Dammerde und der Torf. Neben andern Fossilien kommen hier endlich auch Menschengebeine vor.

Die Reihenfolge der Gebirgserhebungen, welche nun Burmeister nach den dargelegten Kriterien zu bestimmen sucht, lassen wir dahingestellt; er glaubt im Allgemeinen als Regel annehmen zu können, daß die niedrigen Gebirgszüge, die keine großen Strecken durchziehen, die ältesten sind, die höheren und größeren aber sich am spätesten aufgerichtet haben. Dagegen müssen wir dem gelehrten Geologen um so aufmerksamer folgen, wo er nach seiner Theorie die Perioden der Schöpfung festzustellen versucht.

Als Wendepuncte in der Bildungsgeschichte unserer Erde gelten ihm vor Allem die neu entstehenden lebenden Organismen. Demnach umfaßt die erste Periode, welche er die mythische nennt, die ganze Zeit von der Entstehung der Erde aus der chaotischen Mischung des Weltalls bis zur Bildung des organischen Lebens auf ihrer Oberfläche. Er selbst räumt ein, daß dieser ganze Zeitraum auf Hypothesen, Muthmaßungen und Theorien beruhe, deren Begründung durch factische Thatsachen kaum möglich sei. Die zweite große Pe-

riode der Schöpfung geht bis zum Auftreten des Menschengeschlechts; sie umfaßt mehrere Umwälzungsepochen, in denen die Pflanzen- und Thierwelt sich immer verjüngten und stets in edleren und ausgebildetern Formen erschienen. Die dritte große Periode der Schöpfung beginnt mit dem Erscheinen das Menschengeschlechts auf der Erdoberfläche, wo die Erde sich bis zur gegenwärtigen Temperatur abgekühlt hatte und in Folge davon der Zonenunterschied eingetreten war; sie reicht bis auf die Gegenwart. Die Unterabtheilungen der zweiten Periode betreffend, geht die erste bis zum Zechstein und wird als Periode der Fischorganisation bezeichnet; die zweite, die Periode der Amphibienorganisation genannt, reicht bis zum Jura, die dritte heißt die Periode der Säugethiere und umfaßt die Tertiärgebilde.

Wir können die weitern Ausführungen wieder füglich bei Seite lassen, in denen gezeigt wird, worin das Wesen und die Bedingungen der Organisation im Allgemeinen bestehen, worin die Eigenthümlichkeiten und Unterschiede der Pflanzen- und Thierwelt begründet seien, welches die materiellen Grundformen der Pflanzen und Thiere seien, ferner das System der Gewächse und das ganze System des Thierreichs, wie dieses nemlich von glieder- und rückgratlosen Thieren allmälig zu Glieder- und Rückgrathieren fortschreitet, endlich die geographischen Unterschiede der Organismen in der Gegenwart. Auch die Organisation der verschiedenen Formationen der Erde, wie sie aus den aufgefundenen Versteinerungen erkannt wird, brauchen wir nicht weiter hier zu berücksichtigen. Diese Fragen mögen die Zoologen und Botaniker im Interesse ihrer Wissenschaft näher erörtern und weiter verfolgen. Aber der letzte Abschnitt, welcher den Menschen, „das jüngste Geschöpf der Erde," angeht, verdient um so mehr genauer geprüft zu werden.

Burmeister will „mit wissenschaftlichen Erfahrungen ausgerüstet, die Erscheinungen und Traditionen zugleich prüfen und gegeneinander halten." In dieser Untersuchung kommt er also auf Puncte, wo die Wissenschaft der Geologie und die mosaische Schöpfungsgeschichte sich berühren. Alle früher dargelegten Ergebnisse geologischen Wis-

senschaft waren der Art, daß sie außer dem Bereiche der mosaischen Erzählung sich befanden, also weder in Uebereinstimmung noch in Widerstreit mit ihr treten konnten. Ueberhaupt ist die mosaische Urkunde ja nicht dafür bestimmt, uns in den Entwicklungsgang unsers Erdkörpers einzuweihen und die Gelehrten mit geologischen Kenntnissen zu bereichern. Ihre Bestimmung ist eine viel höhere: sie soll ein Bindemittel sein zwischen Gott und der Menschheit. Deshalb erwähnt sie die Schöpfungsgeschichte nur insoweit und zu dem Zweck, als sie dadurch Gott uns als den Schöpfer und Herrn der Schöpfung darstellt, und damit sie uns über den letzten Ursprung des Geschaffenen nicht in Unkenntniß lasse. Die von ihr gelösten Fragen sind ganz anderer Natur als diejenigen, womit die Geologie sich befaßt. Vor diesen Fragen tritt die Wissenschaft zurück und erklärt, sie nicht lösen zu können; nie wird sie, so lange sie ihre Bestimmung im Auge behält und ihre Bahn geht, sich an solchen Fragen versuchen wollen. So wird sie weiterhin z. B. nicht einmal den Versuch machen können oder wollen, zu erklären, wie es gekommen sei, daß in dem ursprünglichen, als homogen angenommenen Stoffe des Himmelsraums eine Störung dieser Homogenität eintrat: hier hört ihr Wissen auf, hier muß sie glauben. — Bemerkenswerth aber bleibt es immer von der biblischen Urkunde, wie sie trotz der fremden Bestimmung, welche sie hat, dennoch in ihrer Erzählung Andeutungen enthält, welche mit den Ergebnissen der geologischen Wissenschaft übereinstimmen. Der erste ursprüngliche Zustand der Dinge im Weltraum ist nach beiden Angaben ein Chaos, welches ein Jeder sich denken möge, wie er kann. In fernerer Uebereinstimmung ist die Erde im Anfang wüst und leer, von allen Organismen entblößt. Weiterhin entstehen nach der Lehre der Geologie die Organismen auf Erden in gewisser Stufenfolge in aufeinander folgenden Zeiträumen; und was können und wollen die Schöpfungstage der Bibel anders sagen? Daß diese Tage nicht unsern jetzigen Tagen gleich zu rechnen seien, sondern größere Zeitabschnitte bezeichnen, haben schon viele unter den ersten Kirchenlehrern erklärt. Möge daher Burmeister den Zeitraum der Tertiärformation auch

auf ein drittel Million Jahre ansetzen, den frühern Zeitraum auf 1½ bis 2 Millionen, möge Bischof die Abkühlungszeit der Erde auf 353 Millionen Jahre berechnen: die biblischen Angaben erheben dagegen keinen Widerspruch, sie lassen die Zeiträume unbestimmt.

Marcel de Serres hat in einem besonderen Werke versucht, die Schöpfungen der sechs Tage als den geologischen Entdeckungen im Einzelnen entsprechend nachzuweisen. Wie ehrenwerth auch die Absicht des gelehrten französischen Geologen sein mag, so ist doch nicht zu übersehen, daß ein solcher Versuch zum Theil von unhaltbaren Voraussetzungen ausgeht. Die biblische Erzählung nimmt die sechs Tage an, nicht aus naturhistorischem Interesse; sie will nicht die Entwicklungsgeschichte der Erde uns lehren, sondern sie führt die Masse der geschaffenen Dinge uns in sechs großen Gruppen vor Augen, unter beständiger Hinweisung auf ihren Urheber. Daher kann sie ebenso wenig mit der geologischen Wissenschaft in Widerspruch gerathen, als diese Wissenschaft sich der Uebereinstimmung mit der Bibel rühmen darf. Freilich ist auch hier wieder nicht außer Acht zu lassen, wie in der That der Entwicklungsgang unserer Erde dem biblischen Sechstagewerke im Allgemeinen entspreche; nur darf nicht zu sehr in das Einzelne eingegangen, oder die Autorität des Einen benutzt werden, um des Andern Ansehen und Werth zu beeinträchtigen.

I. Gehen wir zu den wirklichen Berührungspuncten über, wo Bibel und Geologie in der That sich begegnen, so tritt uns zuerst jene große Umwälzung entgegen, welche von der Geologie die letzte und jüngste, von der Bibel die Sündfluth genannt wird. Cardinal Wiseman hat in seinem Werke: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion es unternommen, die biblische Thatsache der Sündfluth wissenschaftlich festzustellen. Nach dem Vorgange Buckland's weist er namentlich die Wirklichkeit, die Einheit und die Zeit der Sündfluth weitläufiger nach. Seine Beweisführung stellt die Thatsache der Sündfluth in der Weise fest, daß sie durch kein Ergebniß der geologischen Wissenschaft bestritten,

vielmehr durch alle sichern Thatsachen bestätigt wird. Wirklich ist auch von Seiten der Geologie kein gegründeter Einspruch gegen sie bisher erhoben worden; die Thatsachen, welche sie bezeugen, lassen sich nicht verläugnen. Allerdings hat man Hypothesen aufgestellt, welche ihrerseits jene Thatsachen erklären sollen; die Geologen gestehen aber selbst ein, daß alle diese Annahmen über die schwankende Unsicherheit der Hypothese nicht hinauskommen. Die Annahme von dem plötzlichen Sinken der Temperatur und des Franzosen Adhemar's Cyclus von 21,000 Jahren, in denen die südliche und nördliche Halbkugel der Erde sich in ihrer Stellung zur Sonne verändern und abwechseln, sind weder von dem Vorwurfe der Willkürlichkeit, noch der Uebertreibung der daraus abgeleiteten Wirkungen freizusprechen.

Wird nun aber auch die Wirklichkeit einer vormaligen gewaltsamen Umwälzung, welche das Wasser, und zwar beim Beginne der gegenwärtigen Epoche, auf der Erdoberfläche hervorbrachte, von keiner Seite mehr im Ernste angefochten, so hat man dagegen doch andere Thatsachen, welche nach der biblischen Erzählung mit der Sündfluth im engsten Zusammenhange stehen und von ihr in keiner Weise sich trennen lassen, um so mehr und um so lieber in Zweifel gezogen.

„Gab es denn wirklich vor der heutigen Organisationsepoche keine Menschen auf der Erde?" fragt Burmeister S. 549 seines Werkes. „Diese wichtige Frage müssen wir zuerst beantworten, und können sie sofort entschieden verneinen." Wie es mit dem Können dieses entschiedenen Verneinens beschaffen sei, muß sich aus den Gründen, welche dafür angeführt werden, ergeben. Welches sind also die thatsächlichen Gründe, wodurch der Bestand unsers Geschlechts vor der Sündfluth entschieden verneint wird? Burmeister hat, obschon er entschieden verneint, auch nicht eine einzige Thatsache als Stütze seiner Meinung vorzubringen gewußt. Es ist auch schlechterdings nicht möglich, aus der Erfahrung der Thatsachen das vordiluvianische Bestehen der Menschen als ein unmögliches nachzuweisen. Es wäre dies nur dann möglich, wenn erstens die ganze Erdrinde überall bis zu der entsprechenden Tiefe und mit der er-

forderlichen Genauigkeit untersucht worden wäre, ohne ein menschliches Fossil zu entdecken; und wenn zweitens es sicher ausgemacht wäre, daß beim vorsündfluthlichen Dasein unsers Geschlechtes solche Fossilien sich vorfinden müßten. So lange dieses aber unmöglich bleibt, ebenso lange ist auch kein Grund vorhanden, das Dasein der Menschen vor der Sündfluth entschieden zu verneinen. Worauf aber stützt sich Burmeister's entschiedene Verneinung? Auf nichts weiter, als daß einige Fossile, welche Andere als Zeugen für den früheren Bestand des Menschengeschlechts aufgeführt hatten, nach seiner Meinung bei genauerer Untersuchung sich entweder als spätere, oder nicht menschliche ergaben. So die fossilen Knochen bei Köstritz, bei Nizza, auf Guadaloupe, der Salamander Scheuchzers, der Fund bei Lüttich und am Ufer der Vendee. „Nach solchen Zeugnissen (?) hat der forschende Geognost wohl Ursache (?), die Existenz präadamitischer Menschen zu verneinen und die Sage von der Sündfluth für eine dichterische (?) Ausschmückung einzelner, noch in die historische Zeit fallender großer Ueberschwemmungen zu erklären, wenn er ihr überhaupt irgend eine factische Bedeutung zuschreiben will." Solche Leichtfertigkeit braucht nicht näher beleuchtet zu werden, sie richtet sich selbst. Um so strafbarer aber wird dieses gebieterische Absprechen und das entschiedene Verneinen noch dadurch, daß Burmeister bei Einem angeführten Zeugnisse selbst eingestehen muß, seine Beweiskraft stehe zur Zeit noch dahin, er drückt hier vor dem Zeugnisse der Thatsache beide Augen zu, um das bereitgehaltene Todesurtheil gegen die Sündfluth nur ja nicht länger zurückhalten zu dürfen. Ich halte mich bei diesem Zeugnisse gerade deshalb etwas länger auf, da es auch zugleich zeigt, daß die aus geologischen Thatsachen gezogenen Folgerungen selten den Grad von Sicherheit erreichen, welcher erforderlich ist, um als unwidersprechliche Zeugen für oder wider die Wahrheit der biblischen Erzählung zu gelten. Unser geologisches Zeugniß nun, welches für die vorsündfluthlichen Menschen geltend gemacht wurde und in Menschenfährten besteht, die man auf normalen Schichten in Nordamerika bei Athens-Georgia auffand, wird von Burmeister in folgender Weise abgethan: „Es scheint die Annahme einiger Augenzeugen, daß es künstliche Fabrikate aus

späterer Zeit seien, um so mehr Glauben zu verdienen, als die Spuren sparrig gestellte Zehen besitzen, und um ein Achtel größer sein sollen, als die der jetzigen Indianer." Möge es sich nun aber mit diesem und allen andern Zeugnissen verhalten, wie es wolle, möge die Geologie zur Bestätigung der biblischen Darstellung auch keine einzige Thatsache aufzuweisen haben: was schadet dies der Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift? Das Höchste ist, daß die Geologie in diesem Puncte nicht für sie zeugt, gegen sie zu zeugen aber wird sie nie im Stande sein. Und warum sollte denn wegen Mangels eines Zeugnisses für die ganze biblische Erzählung angezweifelt werden, da ein Zeugniß gegen gar nicht existirt? Einen solchen Standpunct des Zweifelns mag einnehmen, wer will; wer aber diese Fahne aufsteckt, der sollte doch auch wenigstens wissen, warum, der sollte auch Gründe haben, die ihn zu dem Zweifel bewegen. Wer Thatsachen ohne genügenden Grund bezweifelt und ihnen allen Glauben versagt, steht tiefer als jener, welcher ohne Prüfung Alles gläubig annimmt. Beides sind krankhafte Zustände des menschlischen Geistes, allein während jener Zustand nur nimmt und raubt, gibt dieser in zu reicher Fülle; dort ist das Verderben und das Elend der Armuth, hier sind die Mißstände zu großen Reichthums zu beklagen. Sehr wahr sprach hierüber Bunsen, Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, I. 19: „Gesundheit des Urtheils zeigt sich aber noch viel mehr in der Fähigkeit, die Geschichte zu glauben, als in der Leichtigkeit, es zu leugnen. Denn dies liegt dem flachen Sinn entschieden zunächst: ein großes Unglück, weil das Verneinen des Gegenstandes dem Geiste fast unvermeidlich den nöthigen Ernst und die damit verbundene Ehrfurcht vor dem Vorwurf der Forschung raubt. Ohne Ehrfurcht aber ist keine Liebe zum Gegenstande, und ohne diese keine Hoffnung des Erfolges der Forschung möglich. Unfähigkeit, Bezeugtes zu glauben, ist die letzte Form der geistigen Untüchtigkeit einer abgeschwächten Zeit und ein warnendes Zeichen des drohenden Untergangs."

Das Dasein der Menschen vor der großen Fluth erscheint demnach, wenn auch nicht nach geologischen Zeugnissen, durchaus glaubhaft. Wie sollte auch anders die Erinnerung an diese Fluth

sich gleichmäßig bei allen Völkern mehr oder minder in der Ueberlieferung erhalten haben? Zwar deutet Burmeister an, diese Sagen könnten auch aus einzelnen in die historische Zeit fallenden großen Ueberschwemmungen erklärt werden. Allein schon Wiseman war solcher Erklärungsweise begegnet. In der That ist diese Erklärungsweise genöthigt, zwischen zwei gleich unhaltbaren Voraussetzungen zu wählen: entweder muß sie annehmen, daß alle Völker der Reihe nach von einer relativ totalen Ueberschwemmung heimgesucht worden sind, oder sie muß behaupten, daß diese Ueberschwemmung nur Ein Volk betroffen habe, von welchem dann die Sage den übrigen geliehen worden. Keines von beiden aber hat den Schein der Möglichkeit für sich, sondern die Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der Sage ist nur aus Einer allgemeinen Fluth, wie die Bibel sie erzählt, erklärbar. Auf dieses Zeugniß der Sage müssen wir von unserm Standpuncte aus ein besonderes Gewicht legen, da es bei diesem Beispiele so schön zu Tage tritt, wie nicht eine Wissenschaft allein für die Bibel zu zeugen berufen ist, sondern alle insgesammt, und daß sie in solcher Vereinigung, indem die eine für die andere ergänzend eintritt, für die Wahrheit der biblischen Erzählung das herrlichste Zeugniß ablegen. Wo also die Geologie zu zeugen aufhört, da beginnt, wie wir sehen, das Zeugniß der Geschichte. Diese wechselseitige Beziehung der Wissenschaften scheint bis jetzt noch nicht in vollem Maße gewürdigt zu werden. Namentlich begegnet es Männern, welche sich einer Wissenschaft mit besondern Eifer widmen, in den meisten Fällen, daß sie, in den Kreis ihrer besondern Anschauungen gebannt, die Zeugnisse der andern Wissenschaft entweder gar nicht, oder doch zu wenig beachten. Dieser Fehler ist den Menschen allzu natürlich, und in dem Leben des Tages haben wir tausend Mal Gelegenheit, die Erfahrung zu machen. Gewiß ist auch Burmeister dieses Menschliche begegnet, wenn er es ganz in das Belieben des Geologen stellt, der Sage von der Sündfluth eine factische Bedeutung überhaupt zuzuschreiben, oder nicht; denn da die Sage bei allen Völkern einmal vorhanden ist, so muß der Geologe, wenn er sie überhaupt zur Sprache

bringt, ihr eine factische Bedeutung zuschreiben, er kann hier nicht thun, was er „will," er muß das Vorhandene anerkennen ebenso gut, als dem Geschichtsforscher nicht einfallen darf, die Ergebnisse der Geologie als Lug und Trug wegzuleugnen. Ueberhaupt aber wird jeder besonnene Forscher, der nur das Interesse seiner Wissenschaft im Augen hat, sich hüten, über sein Gebiet hinaus zu greifen und Fremdes damit zu vermischen.

Eben hierher gehört auch noch die Ursache, welche jene große Fluth bewirkt hat. Nach der Bibel ließ sie Gott über die Menschen hereinbrechen, um sie für ihre Sünden zu strafen. Gott öffnete alle Schleusen des Himmels und der Erde, die Fluth stieg und bedeckte zuletzt die höchsten Gebirge. Burmeister eifert gegen diese Darstellung, er findet sie mährchenhaft und unwissenschaftlich; er verlangt, man solle sich solcher Anschauungsweise ganz entschlagen und allein den natülichen Hergang im Auge behalten. Für die Zwecke der geologischen Wissenschaft ist ein solches Verlangen sicher durchaus gerecht, allein wenn es sich nicht um diese Zwecke, sondern um andere handelt, wer findet es da nicht ebenso der Ordnung gemäß, die diesen andern Zwecken entsprechenden wirkenden Ursachen hervorzukehren? Oder ist etwa durch die natürliche Ordnung der Dinge jede moralische Ordnung aufgehoben? Die Bibel mußte nach ihrem moralischen Zwecke vor Allem die moralische Ursache der Sündfluth angeben, redete sie anders, so wäre sie eben keine Bibel mehr, sondern etwa nur ein geologisches Lehrbuch.

II. Ein zweiter Punct, wo die neuere Schöpfungsgeschichte und die Bibel zusammentreffen, ist die Entstehungsgeschichte des Menschen. Ist irgendwo dem gelehrten Forscher weise Behutsamkeit und Vorsicht nöthig, so vor Allem bei der Behandlung dieser Frage. Denn diese Frage greift in das Innerste des ganzen menschlichen Lebens ein; auf ihrer Lösung beruht die Grundlage aller menschlichen Anschauungen, der ganzen menschlichen Ordnung und Gesellschaft. Darin liegt der einzige Fehler des Socialismus von Proudhon und Genossen, daß sie diese erste und Grundfrage sich verkehrt beantworten. Jeder Theil der großen, als ein Ganzes bestehenden menschlichen Ordnung hat demnach

ein hohes Interesse daran, daß diese Frage nicht einseitig aufgefaßt, leicht behandelt und voreilig abgethan werde. Jeder Theil, jede Wissenschaft kann mit Recht fordern, bei Lösung dieser Frage mitgehört zu werden, sollte diese Befugniß bei den meisten sich auch nur darauf beschränken, erklären zu können, daß sie auf entscheidende, oder auch nur berathende Stimme ihrer Seits keinen Anspruch hätten, sondern nur verlangen könnten, daß in ihrer Gegenwart die Frage behandelt und gelöst werde. Nimmt es sich nun aber eine solche Wissenschaft heraus, ihrer Seits ohne alle Rücksicht diese Frage aus eigener Machtvollkommenheit entscheiden zu wollen, so tritt sie revolutionär auf, sie vergißt die eigene Stellung und hat die Frage selbst nicht begriffen. Bevor wir jedoch festzusetzen suchen, welches Stimmrecht der wissenschaftlichen und biblischen Schöpfungsgeschichte, was die Entstehung des Menschen betrifft, gebühre, erscheint es billig, vorher zu sehen, welche Ansprüche Beide ihrerseits machen.

Die neuere wissenschaftliche Schöpfungsgeschichte tritt von vornherein polemisch gegen die Bibel auf. „Jene Sage" (?), sagt Burmeister S. 551. „berichtet uns, daß alle Menschen der Erde von einem Paare abstammen, und daß Eva die Mutter aller Sterblichen aus einer Rippe Adams, des Mannes, gebildet sei. Dieser letztere Zusatz ist gewiß (?) nicht wörtlich zu nehmen, vielleicht nicht einmal im Sinne des Dichters (?) selbst, und scheint (!) überhaupt keine allgemeine Ansicht des Volkes (!) gewesen zu sein, da er erst an einer spätern Stelle (Mosis I. 2, 21.) vorkommt, nachdem schon früher (I. 1, 27.) die gleichzeitige Erschaffung von Mann und Weib gelehrt worden ist." Wir erstaunen hier billig, wie es dem gelehrten Naturhistoriker in den Sinn kommen könne, sich an der Interpretation der Bibel zu versuchen, zumal er sie für bloße Sage ansieht; wir begreifen nicht, wie er von dem Standpuncte seiner Wissenschaft aus sich bewogen finden kann, über den Werth und Charakter der biblischen Urkunde urtheilen zu wollen. Wie überhaupt ein solches Unterfangen völlig unberechtigt ist, so muß auch jeder in dieser Weise gemachte Versuch der Auslegung im Einzelnen seines Zieles verfehlen, eben weil die hierzu nöthigen Vorbedingun-

gen gänzlich abgehen. Welchem aber diese zu Gebote stehen, der weiß recht gut, was es mit der „Sage,“ dem „Dichter,“ der „Ansicht des Volkes“ zu bedeuten habe, der weiß auch aus der heiligen Urkunde selbst den Grund, **warum** Moses an der ersten Stelle die Erschaffung des Menschen nur im Allgemeinen, an der zweiten aber genauer erzählt und erzählen mußte. Was endlich bewegt Burmeister, da er doch einmal eine „Sage“ berücksichtigen will, gerade der Bibel diese Ehre anzuthun? Warum gibt er gerade dieser vor der indischen, der griechischen und so vielen andern Sagen den Vorzug? Sollte er vielleicht sich selbst unbewußt ein neues unwillkürliches Zeugniß dafür ablegen, wie weit die Bibel über jene Sagen erhaben dasteht?

Sodann auf den gegenwärtigen Bestand des Menschengeschlechts übergehend, bestreitet Burmeister die von der Bibel verbürgte **Abstammung der Menschen von Einem Paare.** Er spricht hier mit solcher Entschiedenheit, daß er sogar die Unmöglichkeit einer solchen Abstammung nachweisen will. So sind wir von ihm nachdrücklich aufgefordert, uns über die strenge Beweiskraft seiner Schlußfolgerungen zu unterrichten. Wir entsprechen gewissenhaft dieser Aufforderung, indem wir unverrückt im Auge halten, **was** bewiesen werden soll, und **wie viel** die wirklich geltend gemachten Gründe, sei es einzeln oder zusammen, zu einem solchen Beweise beitragen.

Sehen wir zunächst, **was** für den Beweis, die Abstammung der Menschen von Einem Paare sei eine Unmöglichkeit, erfordert wird. Damit wir sicher vorangehen, ist es nöthig, daß wir die Begriffe scharf sondern und festhalten. Unmöglich nennen wir Alles dasjenige, dessen Annahme den allgemeinen Gesetzen unsers Denkens widerspricht. Ist $A = B$, und $A = C$, so ist die Annahme, B sei C ungleich, bei vernünftigem Denken unmöglich; man schließt alsdann: B **muß** gleich C sein. So steht jeder Unmöglichkeit auf der einen Seite ein Müssen, auf der andern Seite gegenüber: die Unmöglichkeit, daß die Menschen von Einem Paare abstammen, kann nicht eher angenommen und ausgesprochen werden, als bis unzweifelhaft feststeht, daß sie von mehreren Paaren abstammen **müs-**

sen. So lange also Burmeister dieses Müssen nicht als ein nothwendiges, unzweifelhaftes nachweist, so lange über einzelne dabei in Frage kommende Puncte und Thatsachen noch kein endgiltiges, über allen Zweifel erhabenes Urtheil, sei es aus was immer für Gründen, gefällt werden kann: ebenso lange steht die biblische Angabe unangefochten da; sie ist und bleibt eine mögliche.

Somit könnten wir, noch bevor wir auf Burmeisters Beweis selbst uns einlassen, die Frage aufwerfen, ob ein solcher Beweis, wie er geliefert werden soll, überhaupt möglich sei. Es leuchtet ein, daß der fragliche Beweis in der That unmöglich ist, ja auch für die Zukunft immer unmöglich bleiben wird. Er ist für die Gegenwart nicht möglich, weil, abgesehen von andern Erfordernissen, der Stand der Naturgeschichte des Menschengeschlechtes als Wissenschaft noch nicht zu der Reife und Höhe fortgeschritten ist, daß ihre Ergebnisse als unzweifelhaft und allgemein anerkannt feststünden; die ersten Wortführer dieser Wissenschaft befinden sich in Bezug auf unsere Frage noch in den größten Widersprüchen und gestehen das Unsichere ihrer Ergebnisse auch selbst ein. Schon Wiseman hatte in seinem bekannten Werke bemerkt: „Man muß gestehen, daß der gegenwärtige Stand dieser Wissenschaft uns nicht berechtigt, zu Gunsten der einen oder der andern Annahme uns ausdrücklich zu entscheiden." Wenn aber diese Wissenschaft sich auch jetzt schon der gewünschten Sicherheit erfreute, so bliebe sie dennoch immerhin außer Stande, für jenen Beweis allen Erfordernissen zu genügen. Der Grund hiervon ist, daß in frühern Zeiten sowohl Seitens der Erdoberfläche, als auch im Menschengeschlechte selbst zur Hervorbringung der jetzt bestehenden Racen-Unterschiede Ursachen thätig gewesen sein können, welche seitdem zu wirken gänzlich aufgehört haben. Es ist auffallend, wie Burmeister diesen Punct, der doch für die wissenschaftliche Entscheidung der Frage von der größten Wichtigkeit ist und nicht umgangen werden darf, und dem Wiseman einen ganzen Paragraph seines Werkes gewidmet hat, mit Stillschweigen über-

gehen konnte. Sobald aber ein solches Aufhören früher thätiger Ursachen als möglich zugestanden werden muß, ist die Naturwissenschaft in die Unmöglichkeit versetzt, die biblische Abstammung der Menschen von Einem Paare als nicht möglich anzufechten. Denn sie ist darauf beschränkt, die gegenwärtig wirkenden Ursachen zu erforschen; die frühern sind aller Beobachtung entrückt. Zugleich sehen wir ein, daß durch Nichtbeachtung dieses Umstandes alle gegen die Bibel aufgeführten Beweise und Thatsachen mangelhaft sein und bleiben müssen. Doch betrachten wir diese im Einzelnen.

1. Burmeister bekämpft zunächst die Annahme jener, welche die im Menschengeschlechte bestehenden Unterschiede von den gegenwärtigen klimatischen Verschiedenheiten ableiten. Bei diesem wissenschaftlichen Streite bleibt das Ansehen der Bibel durchaus unangefochten, mag sich die Frage so oder anders entscheiden. Burmeister irrt nur darin, daß er bei dem Siege seiner Ansicht auch zugleich die Bibel für überwunden und widerlegt hält; die biblische Abstammung der Menschen läßt sich nemlich, wie wir gesehen, auch bei seiner Ansicht festhalten. Wirklich scheint allen gemachten Erfahrungen nach der Racenunterschied in den klimatischen Verschiedenheiten nicht allein begründet zu sein. Ob aber alle erforderlichen Erfahrungen in dem nöthigen Umfange bis jetzt schon gemacht sind? Gewiß werden trotz der großen Zuversicht Burmeisters, genauere und längere Beobachtungen wünschenswerth bleiben. Denn wie viele Zufälligkeiten kommen bei solchen Beobachtungen im Einzelnen nicht in Abrechnung, bevor ein sicheres, unzweifelhaftes Ergebniß gewonnen werden kann!

2. „Wir können die Richtigkeit unserer Ansicht allein schon durch die bloße Betrachtung der Farbe bei den verschiedenen Nationen darthun. Sollten nemlich alle Nationen von Einem Paare abstammen, so müßten sämmtliche Farbennüancen aus Einem Grundton sich herleiten lassen, was meiner Meinung nach unmöglich ist.“ Diese Behauptung stützt sich auf eine Beobachtung, die Burmeister bei der Farbe der Hausthiere gemacht haben will. „Nie producirt ein Hausthier eine andere Farbe, als eine solche, die in der Mischung seines wilden Farbenkleides liegt, und je vorherrschender

der eine oder der andere von den Mischungstheilen ist, desto schneller und bestimmter tritt er als Hauptfarbe der Varietäten hervor." Du fragst, ob, die Richtigkeit dieser Beobachtung an den Hausthieren vorausgesetzt, ein solcher Schluß auf den Menschen gestattet sei? Ich will Burmeister selbst antworten lassen, indem ich seine Worte anführe, womit er Jene bekämpft, welche die mannigfachen Abweichungen der Nationen unter einander aus einer allmäligen Veränderung herleiten. „Bis dahin hat diese Betrachtung ihre völlige Richtigkeit in sich, allein sie begeht einen Irrthum, indem sie das an Thieren Beobachtete auf den Menschen überträgt." Was nun thut Burmeister selbst anders? Entweder muß er seinen Gegnern dasselbe Recht einräumen — und dann gesteht er Ein gemeinsames Urpaar für das Menschengeschlecht zu, oder er darf sich der den Andern verweigerten Befugniß auch selbst nicht bedienen — und dann fällt sein aus der Farbe der Thiere hergeleiteter Beweis von selbst zusammen. Demnach bleibt ihm nur übrig, auf seinen Farbenbeweis zu verzichten.

3. „Man würde mit Recht fragen können, warum sind die Neuholländer und Papuas schwarz geworden, während doch die der Linie nähern Bewohner der Gesellschafts- und Freundschaftsinseln gelbbraun blieben? Man würde ferner beantworten müssen, warum in Amerika alle Nationen von der Baffinsbai bis zum Feuerlande eine im Grundton gleiche, rothbraune Farbe annehmen, während auf der östlichen Halbkugel bald weiße, bald gelbe, bald braune, bald schwarze Nationen oft ganz dicht nebeneinander wohnen? Man würde also immer auf neue Unbegreiflichkeiten stoßen, weil man von einem unbegreiflichen Grundsatz ausging." Ich wundere mich, daß Burmeister solche Fragen der gegnerischen Ansicht gegenüberhält, da sie auch gegen die seinige mit demselben Rechte eingewandt werden können. Ueberhaupt wird aber durch diese Fragen kein Feind aus dem Felde geschlagen. Warum bei den verschiedenen Völkern die Farben so und nicht anders geworden seien, wird weder der eine, noch der andere bis zum letzten Grunde erklären können. Soll ich diesen Hergang deshalb eine Unbegreiflichkeit nennen, so stehen **beide** Ansichten **letztlich** auf einem unbegreiflichen Grundsatz. Vielleicht aber

soll es darauf ankommen, welche Ansicht mehr oder minder Unbegreifliches voraussetzt. Sehen wir zu. Nach Burmeister rührten die verschiedenen Farben von den verschiedenen im Anfange entstandenen Autochthonen her; jede einzelne Farbe hätte ihren besondern Stammvater. Nach unserer Ansicht wäre die Verschiedenheit der Farben zugleich mit den andern jetzt bestehenden Abweichungen in das ursprünglich sich gleiche Menschengeschlecht hineingekommen, theils durch erkennbare, noch jetzt wirkende Ursachen, theils durch solche, die später zu wirken aufgehört haben. Dennoch wird auf keiner Seite angegeben, aus welchen speciellen Ursachen die Färbung herrühre und die Frage, woher es komme, daß dieser Autochthon sich so, jener sich anders gefärbt und gebildet habe, wäre eben so unnütz, als dies die vorher erwähnten Einwürfe Burmeisters waren. Soll jedoch bei unserer Frage die Farbe einmal zur Sprache gebracht werden, so ist ein Umstand nicht zu übersehen, welcher von den Gegnern der Bibel meist gar nicht beachtet wird. Es sind dies jene Störungen und Unterbrechungen in dem normalen Gange des organischen Lebens, welche wir meistens mit dem Namen Krankheit zu bezeichnen pflegen. Durch diese werden Erscheinungen und Zustände in unserm Geschlechte hervorgerufen, die sich den gewöhnlichen Gesetzen nicht unterordnen, und die man von diesen vergeblich abzuleiten suchen würde. Solche Krankheiten, wenn ich sie so nennen soll, können ganze Geschlechter ergreifen, können einem ganzen Volke einen abnormen Charakter gegeben haben. Wer wird läugnen, daß diesem Schicksale, welches den ganzen Menschen erfaßte, auch die Farbe habe unterliegen können? Darin liegt überhaupt der große Unterschied zwischen den beiden sich gegenüberstehenden Ansichten, daß die biblische nur die Möglichkeit festhält und zugestanden haben will, die gegnerische aber hiermit sich nicht begnügt, sondern allein als eine nothwendige gelten will. Daher möchte von letztern auch gelten: qui nimium demonstrat, nihil demonstrat; denn das Vorurtheil wendet sich immer gegen den, welcher mehr verspricht, als er zu leisten vermag.

4. Waren die bisher entwickelten Einwendungen gegen die Bibel mehr indirect und wissenschaftlicher Natur, so folgen jetzt Aus-

fälle und Tiraden, welche den ruhigen Denker nicht überzeugen, aber wie der Donner des groben Geschützes dem Haufen Schrecken einjagen sollen. Burmeister fährt nemlich fort: „Ueberhaupt stellt sich den wissenschaftlich geläuterten Blicken eines vorurtheilsfreien Forschers die ganze Lehre (der Bibel) in einem so ungünstigen Lichte dar, daß er getrost behaupten kann, kein ruhiger Beobachter würde jemals auf den Gedanken gekommen sein, alle Menschen von Einem Paare abzuleiten, wenn nicht diese mosaische Schöpfungsgeschichte es gelehrt hätte." Alle Anhänger dieser Lehre seien von der Liebe zur Bibel ganz und gar verblendet; ihr allein zu Gefallen schließen sie die Augen vor dem Lichte der Forschung: Verdächtigungen, welche wir sonst nicht in wissenschaftlichen Werken, sondern nur in der Schmutzliteratur zu finden gewohnt sind. Fruchtbarer wäre es jedenfalls gewesen, wenn Burmeister, anstatt einer großen Zahl der achtbarsten Gelehrten Verdächtigungen an den Kopf zu werfen, das helle Licht seiner Wissenschaft ruhig neben das ungünstige Licht gestellt hätte, in dem die ganze biblische Lehre erscheinen soll. Oder traut er dem Lichte der Wahrheit nicht genug eigene Kraft zu, jedes Irrlicht zu überstrahlen? Wenn er noch andere und wie man glauben sollte, ganz entscheidende Gründe für sich hat, die er nicht nennt, warum will er uns, die wir doch auch sehnlichst zu sehen wünschen, sie vorenthalten? Warum läßt er sein Licht nicht leuchten, damit auch wir uns dessen erfreuen? Doch er kommt wirklich unserer Schwachheit zu Hilfe, indem er die einzelnen Irrthümer der Bibel vor unsern Augen aufdeckt.

5. „Welche Wunder, welche seltenen Fügungen des Schicksals gehörten dazu, innerhalb eines Zeitraumes von 4000 Jahren, 1000,000,000 Menschen von einem einzigen Puncte aus, der noch dazu nur ein einzelnes Paar trug, bevölkern zu lassen; welche Mittel hatten diese Wanderer zur Ueberfahrt nach fernen Inseln, zur Verknüpfung so entfernter Puncte, wie das eine große Festland Amerika sie fordert? Warum blieben sie nicht hier in den üppigen gesegneten Fluren der Tropenzone bei einander? Warum zogen sie es vor, sich in die eisigen Regionen der Polarländer zu begeben?" Du merkst, daß die Verbreitung unseres jetzt so zahlreichen Ge-

schlechts über den Erdboden es ist, wodurch der biblischen Lehre von Einem Urpaare auf einmal der Todesstoß versetzt wird. Wahrlich, das sind neue Gründe, die dem Scharfsinne des Kopfes, der sie erdacht, alle Ehre machen. Möchte der mit so glücklichem und seltenen Scharfsinne begabte Gelehrte doch auch noch andere geschichtliche Fragen zu lösen versuchen! Wie würde es ihm so leicht gelingen, manche bis jetzt noch dunkle Gebiete aufzuhellen, viele entstellte Thatsachen zu berichtigen! Glaubst du vielleicht noch an die frühern römischen Niederlassungen in unserm rauhen Vaterlande? O nein, die Römer blieben in den üppigen, gesegneten Fluren Italiens bei einander. Oder hältst du die Entdeckung Amerika's durch Columbus für geschichtlich? Du irrst, Columbus hat jenes Wagniß nicht unternommen, denn „die Stimme des Fleisches, wie sie der Leib uns zuruft," hält den Menschen von solchem Wagniß zurück. Oder schienen dir die berühmten Seefahrten der alten Phönicier noch glaubhaft? Ganz und gar nicht; denn „welche Mittel hatten diese zur Ueberfahrt nach fernen Inseln?" Kurz, mit solchem Scharfsinne kannst du entdecken, daß selbst dein eigenes Leben, wie du dich dessen bis jetzt erinnerst, nichts als eitel Fabel ist: denn wie vieles hast du erlebt, was dir jetzt bei ruhigem Nachdenken unglaublich scheint!

6. „Wo war der Grund zu einer so vielfach verschiedenen, in den Grundelementen zum Theil heterogenen Sprachentwicklung gegeben? worin lag die Ursache, daß eine Nation, die doch früher mit ihren Stammältern dieselbe Sprache redete, später eine so ganz andere annahm? Zeigt nicht die Geschichte eine innige, tiefe Sprachverwandtschaft zwischen Nationen, die, nun fern von einander wohnend, ursprünglich in naher Beziehung standen, während andere, die noch jetzt nahe neben einander leben, völlig verschiedene Zungen reden?" Die Sache wird, wie du siehst, nun ernsthaft. Die Sprachvergleichung ist, als sie zuerst als Wissenschaft auftrat, der biblischen Annahme einer Ursprache allerdings nicht gewogen gewesen. Je mehr sie aber fortschritt, hat sich immer klarer herausgestellt, daß die Sprachen, welche anfangs einander ganz fremd schienen, sich mehr und mehr zu einer Familiengruppe zusammenfanden, stets

neue Vergleichungspuncte und größere Verwandtschaft offenbarten. Schon aus diesem Umstande konnte eine äußere Betrachtung nicht mit Unrecht den Schluß ziehen, daß die sicheren Endergebnisse dieser Wissenschaft zu einer Bestätigung der biblischen Angabe führen würden. Allein auch selbst die tiefern Forscher haben sich allein aus innern Gründen schon genöthigt gesehen, im Sinne der Bibel für eine Ursprache Zeugniß abzulegen. Ich verweise hier nur auf Wülner, einen Mann, dem selbst Feinde den tiefsten Blick in das Leben der Sprachen und die ungeheucheltste Offenheit der Gesinnung zugestehen müssen. Dieser Gelehrte macht in seinem „Versuch über die Verwandtschaft des Indogermanischen mit dem Semitischen" das Geständniß, daß er nach seiner innersten Ueberzeugung, die er aus der vorurtheilsfreiesten Vergleichung so vieler Sprachformen gewonnen, nicht anders könne, als zu erklären, daß die Wissenschaft der Sprachvergleichung in ihren Ergebnissen mit der Bibel vollkommen übereinstimme. Mit diesem Einen möge es für Burmeister genug sein. Wer die Wissenschaft der Sprachvergleichung auch nur eben ansehen will, wird gerade die tiefsten Denker derselben Ansicht zugethan finden. —

7. „Diese geistige Differenz ist aber entschieden von eben so großer Bedeutung, wie die fleischliche, ja sie ist in der Regel noch greller, wie bald eine Vergleichung zwischen Chinesen und Hindus darthut. Sie wird übrigens selbst ein naturgeschichtliches Element, wenn sie zeigt, daß die überall gleichfarbigen Amerikaner auch alle einem einzigen Sprachstamme angehören, und die große Differenz der Gesittung, welche zwischen den verschiedenen amerikanischen Nationen bei Entdeckungen ihrer Heimat gefunden wurde, keineswegs, wie auf der östlichen Halbkugel, mit nationalen Differenzen, die durch Habitus und Sprachvergleichung unterstützt werden, innig verbunden ist." Auf diese und alle aus dem geistigen Charakter der Völker hergeleiteten Argumente wird von unserer Seite erwidert, daß sie wohl einen Beweis für, nie aber einen Beweis gegen die gemeinsame Abkunft unseres Geschlechts abgeben können. Das Irrthümliche der Argumentation Burmeisters besteht einestheils darin, daß als prius vorausgesetzt wird, was nur posterius ist: der

nationale Typus. Welche Anschauungsweise gehört dazu, den Nationaltypus anfänglich einem einzelnen Individuum incarnirt zu denken, von welchem er in derselben Weise sich fortgepflanzt habe, wie ich von Einem Paare Kaninchen eine ganze Heerde kleiner Thierchen bekomme! Bedenke man doch die großen, selbst nationalen Verschiedenheiten, deren ein Volk im Laufe seiner Geschichte unterliegt! Man zeige mir den Stammvater, dem der französische Nationaltypus uranfänglich innegewohnt hat! Ich sehe den Nationaltypus nicht als etwas von Anfang an Fertiges an; es wäre dies eine **contradictio in adiecto**; vielmehr, wie das Volk geschichtlich zu einer Nation geworden ist, so hat sich auch sein Nationalcharakter gebildet: dieser hat früher keinen Bestand, er entsteht erst mit dem Volke selbst. Anderntheils, welche Uebertreibung ist es, aus den sogenannten Nationalunterschieden die Nothwendigkeit eben so vieler Urpaare ableiten zu wollen! Womit kann ein solches Verfahren sich rechtfertigen Angesichts der geistigen Differenzen, die auf der andern Seite nicht bloß in der Mitte eines Volkes, sondern selbst in dem Schooße einer Familie thatsächlich erscheinen? Eine solche Consequenz führte am Ende zur Annahme eben so vieler Urpaare, als es jetzt Menschen gibt. Im Gegentheile, jene allgemein menschlichen Eigenschaften, vermöge welcher, selbst nach dem Geständniß Burmeister's, „alle Nationen der Erde zu einer und derselben Art (**species**) im naturhistorischen Sinne gehören, und wonach ihre Unterschiede lediglich als Varietätencharaktere angesehen werden können;“ jenes moralische Band, welches unser Geschlecht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenhält und vor Auflösung und Zerfall, vor geistigem und leiblichem Absterben bewahrt; jenes innere Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft, welches nicht erst durch äußere Noth uns aufgedrungen ist, sondern von Haus aus uns innewohnt: alles dies weist schon, von allen geschichtlichen Gründen und Thatsachen abgesehen, genug auf den gemeinsamen Ursprung unseres Geschlechts von Einem Paare hin.

Die Angaben der Bibel stehen also solchen Angriffen gegenüber unerschütterlich fest. Diese Angriffe gewähren uns, mögen die Angreifenden selbst auch in einzelnen Fällen unser Bedauern erregen,

zuletzt doch immer einen großen Nutzen: sie fordern auf zu einem tieferen Studium der Bibel sowohl, als auch der Wissenschaft, zu einer schärferen Scheidung und Würdigung des in beiden uns mitgetheilten Inhalts, endlich zu einer vollständigeren Würdigung der menschlichen Erkenntnisse überhaupt. Dadurch aber wird der unendlich hohe Werth des göttlichen Wortes erst recht offenbar.

III. Ein dritter Berührungspunct der neueren Schöpfungsgeschichte ist die Entstehung des ersten Menschen selbst. Nach der biblischen Erzählung ist zwischen der ersten Bildung des Menschen und der andern lebenden Organismen ein wesentlicher Unterschied. Diese andern Organismen werden von Gott hervorgebracht durch das bloße Wort der Schöpfung, ähnlich wie er sprach: Es werde Licht; und das Licht ward. Ueber die Entstehung der Thiere kann daher zwischen der Bibel und selbst der materiellsten Wissenschaft sich keine Differenz erheben. Ob die jetzigen zahlreichen Thierarten nur Entwicklungen von ursprünglich wenigen Geschlechtern seien, ob in fortschreitender Ausbildung die ersten einfachen Thierformen sich allmälig in Geschlechter, Arten und Unterarten gesondert und dadurch die ursprüngliche Form eingebüßt haben, oder ob mit jeder neuen Bildungsepoche der Erde auch neue, von den früheren unabhängige Thiergeschlechter Dasein und Leben gewannen: von dieser Frage wird die Bibel nicht berührt, sie überläßt der Wissenschaft, dieselbe zur Entscheidung zu bringen. Dagegen unterscheidet sie von dieser Schöpfung in wohl zu beachtender Weise die Erschaffung des Menschen. Hier spricht Gott nicht: „Die Wässer sollen hervorbringen kriechende Thiere" (I. Mos. 1. 20.), noch auch: „Das Land bringe hervor Gethier, das da lebt in seiner Art;" sondern, als pflege er zuvor Rath mit sich selbst, spricht er: „Lasset uns den Menschen machen, nach unserm Bilde und unserer Aehnlichkeit, damit er herrsche über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, und über die Thiere und über die ganze Erde und über alles Kriechende, was sich auf der Erde bewegt!" (I. Mos. 1. 26.) Und nachdem er gleichsam Beschluß gefaßt hat, heißt es weiter: „Und es schuf Gott den Menschen nach

seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie." (I. Mos. 1. 27.) Aus dieser Darstellung sehen wir, welchen Unterschied die Bibel festhält zwischen der Schöpfung der andern Organismen und des Menschen. Noch deutlicher erhellt dies aus der zweiten Stelle I. Mos. II. 7.: „Es bildete also Gott der Herr den Menschen aus Lehm der Erde, und er hauchte ihm ein den Hauch des Lebens: so daß der Mensch wurde zu einem lebenden Wesen." In die Augen springt, daß Gott bei der Bildung des Menschen in anderer Weise thätig ist, als bei der Schöpfung der anderen Organismen, daß also zwischen der Entstehung Beider ein Unterschied obwaltet. Die neuere Schöpfungsgeschichte hält diesen Unterschied nicht fest; sie denkt sich die Bildung des ersten Menschen in derselben Weise, als auch die Pflanzen und Thiere aus der Erde hervorgewachsen seien. Ihre Anschauung stellt den materiellsten Pantheismus, oder vielmehr den vollkommensten Atheismus dar und beruht auf dem vollständigsten Identitätsprincip. Außer oder neben, oder über der Materie gibt es kein anderes Sein: was wir Geist und Gott nennen, ist ein eitler Wahn, ist ein Jugendtraum der Menschheit, insofern nemlich damit etwas von der Materie Unabhängiges bezeichnet werden soll. Die sogenannte Seele ist nichts Anderes, als eine Eigenschaft, oder Kraft der Materie, ähnlich der Electricität. Demnach ist im Grunde der Mensch auch nicht wesentlich verschieden vom Thiere, oder der Pflanze, oder dem Koth; die Menschenseele unterscheidet sich von der Thierseele nicht wesenhaft, sondern nur graduell: wäre demnach die Menschenseele unsterblich, so müßte es auch die Thierseele sein; aber sie ist nicht unsterblich. „Die absolute Differenz der thierischen und menschlichen Seele besteht in der Einbildung, sie ist ein Ausdruck des menschlichen Hochmuths!!" (Geolog. Bild. I. 271.) Daher urtheilen nach der Meinung Burmeisters auch die Thiere, „aber ihr Urtheil ist ein reines Erfahrungsurtheil, kein Vernunfturtheil!!" Die Vernunftanlage des Menschen kann nur für eine relative Verschiedenheit angesprochen werden, „sie ist nichts, als gesteigerter Instinct, die höhere Potenz desselben!!" Aus diesem Grunde verdanken wir

denn auch unser ganzes Dasein einzig der Erdoberfläche, und nicht etwa blos den äußern Bedingungen nach, nein, diese werden unter dem Ausdruck „unsere zeitliche Fortdauer" davon unterschieden: vielmehr unser Entstehen, unser Sein und Wesen, Alles ist ein Product allein der Erdrinde. „Der Mensch ist ein Gebilde der jungfräulichen vom Schaume umflossenen Erde und des zeugenden Sonnenstrahls!" (Geolog. Bild. I. 46.) Dieser schlammige Ursprung darf aber den Menschen nicht beunruhigen und über seine Herkunft untröstlich machen. Damit er sich seiner Mutter nicht schäme, werden ihm zum Troste göttliche Epitheta beigelegt. Er wird genannt: „Der erdgeborne Sohn der Götter (!!), der sich ihrem Schooße entwand und mit dem Genius (!!), der ihn durchweht, zum Selbstbewußtsein, d. h. zur Freiheit, erwachte." (Geolog. Bild. I. 46.)

Dies Wenige scheint hinzureichen, um den Gegensatz, in welchem sich diese neuere Schöpfungsgeschichte zur Bibel befindet, ans Licht zu stellen. Was die Erdgeburt des Menschen selbst betrifft, so kann diese wieder zweifach gedacht werden, mittelbar, oder unmittelbar, je nachdem man die spätern vollkommenen Thierformen als eine bloße fortschreitende Entwicklung aus den ursprünglich einfacheren Formen, oder als eine ganz neue Geburt der Erde auffaßt. Nach der ersten Auffassung wäre der Mensch nichts anders, als die natürliche Modification der vollkommensten Thierart, des Affen. Wir brauchen uns mit dieser Ansicht, welche vor Allen der Franzose **Lamarck** entwickelt hat, nicht zu befassen, da derselbe, wie Wiseman bemerkt, von dem gelehrten englischen Geologen **Lyell** vollständig widerlegt worden ist. Auch Burmeister ist dieser Auffassung nicht zugethan, sondern hält es mit der zweiten Ansicht, wonach die Menschen eine neue, von der früheren ganz unabhängige Schöpfung der Erde sind. Wir haben daher nur darzuthun, welche Gründe nach unserm Ermessen gegen diese durchaus antibiblische Ansicht sprechen.

Das erste und nächstliegende Bedenken, welches sich gegen die Ansicht erhebt, wird gewöhnlich von den Gegnern der generatio aequivoca beigebracht und ist auch von Burmeister berücksichtigt worden. Die Anhänger der generatio aequivoca nemlich legen der Materie eine selbstständige Zeugungskraft bei in der Weise, daß sie,

ohne fremde äußere Einwirkung, ohne den Einfluß einer höhern Macht, aus ureigner Kraftfülle neue, vorher nie dagewesene Individuen aus sich selbst gebäre. Die Gegner werfen nun die Frage ein, wie es komme, daß jene der Materie zugeschriebene selbstständige Zeugungskraft nunmehr erloschen sei, sintemal in der Gegenwart keine höhern Organismen mehr durch Urbildung entständen. Hören wir, was Burmeister auf diese Frage erwiedert. Er sagt: „Da alle höhere Organismen mit eigenthümlichen Fortpflanzungsorganen versehen sind, so besitzen sie in ihnen die Mittel zum selbstthätigen Erzeugen ihres Gleichen in hinreichendem Maße, um für die gleichmäßige Fortdauer der Art, deren Glieder sie sind, sorgen zu können. Sie brauchen daher nirgends neu zu entstehen." Diese Antwort scheint mir aus folgenden Gründen nicht ausreichend. 1. Sie erklärt an der Sache selbst nichts, sondern sucht Ausflucht hinter einem allgemeinen, abstracten Grundsatze. Dieser Grundsatz: Die Natur, oder, was hier gleichbedeutend ist, die Materie bringt nur das Nothwendige hervor, nichts Ueberflüssiges — kann zwar aus der Betrachtung der Wirklichkeit abgeleitet werden, um eine bestimmte Reihe von Erscheinungen darunter zu begreifen. Sobald aber die Wirklichkeit selbst in Frage kommt, wie in unserm Falle, kann er nicht zu Grunde gelegt werden; er hat erst nach, nicht vor der Wirklichkeit Geltung und Bedeutung. Dann aber bleibt auch bei Annahme dieses Grundsatzes die Sache selbst ebenso unerklärlich. Denn wird der Materie die Zeugungskraft in der gewollten Weise zugeschrieben, so wohnt sie ihr wesentlich inne: wie aber könnte sie nun einer Kraft, die zu ihrem Wesen gehört, urplötzlich in allen ihren Theilen beraubt werden? Das ist undenkbar, verstößt gegen alle Gesetze sowohl des Denkens, als der Erfahrung. „Wollen wir also nicht zu Wundern und Unbegreiflichkeiten unsere Zuflucht nehmen," so können wir die Entstehung des ersten Menschen nicht, wie Burmeister will, „der freien Zeugungskraft der Materie selbst einräumen," sondern wir sind genöthigt, sie von einer höhern Einwirkung abzuleiten. 2. Ein weiterer Grund, weshalb die Antwort verwerflich erscheint, liegt darin, daß sie die Annahme ihrer Vertheidiger von mehreren ursprünglichen Menschenpaaren über den Haufen wirft.

Zwar sucht sich Burmeister hiergegen in einer Note zu vertheidigen: „Man hat mir vorgeworfen, daß ich inconsequent sei, wenn ich, diesen Satz aufstellend, die Abstammung aller Menschen von einem einzigen Urpaare bestreite; allein diejenigen, welche mich dieser Inconsequenz zeihen möchten, haben nicht bedacht, daß im genannten Falle die Vielheit gerade das Nothwendige zu sein scheint." Aber mit dieser Wendung wird der Vorwurf der Inconsequenz nicht zurückgewiesen; es ist schlechterdings unbegreiflich, wie eine Vielheit da nothwend g auch nur scheinen könne, wo eine Einheit schon ausreicht und dieselben Dienste thut. Ueberdies aber handelt es sich hier nicht um ein Scheinen, sondern um ein nothwendiges Müssen. Daher kann nicht argumentirt werden, wie Burmeister fortfährt: „Konnte die Natur zu einer gewissen Zeit ein Menschenpaar schaffen, so konnte sie auch mehrere erzeugen;" vielmehr muß nach dem angenommenen Grundsatze, daß die Natur nur das Nothwendige, nichts Ueberflüßiges hervorbringe, geschlossen werden: Hat die Natur zu einer gewissen Zeit Ein Menschenpaar geschaffen, so konnte sie nicht mehrere hervorbringen. Die Behauptung endlich, daß die Natur mehrere Paare hervorbringen mußte, „wenn sie die Existenz ihres Geschaffenen für immer gesichert wissen wollte," setzt nicht nur nicht Nachweisbares voraus, sondern widerspricht auch geradezu dem früher Behaupteten: „Da alle diese höhern Organismen mit eigenthümlichen Fortpflanzungsorganen versehen sind, so besitzen sie in ihnen die Mittel zum selbstthätigen Erzeugen ihres Gleichen in hinreichendem Maße, um für die gleichmäßige Fortdauer der Art, deren Glieder sie sind, sorgen zu können."

Wie es nun aber zu geschehen pflegt, daß zur Vertheidigung einer faulen Sache alle möglichen Gründe ausgedacht werden, eben weil der eine wahre Grund fehlt, so hat auch Burmeister, um das Erlöschen der Zeugungskraft der Materie in Bezug auf die Hervorbringung des Menschen zu erklären, gar absonderliche Gedanken ausgeheckt und uns zum Besten gegeben. Er fährt in seinem Gegenbeweis also fort: „Auch fehlt es vielleicht (!) an der materiellen Grundlage, woraus sich neue Geschöpfe bilden könnten, da bei wei-

tem die meiste (!) organische Substanz der Gegenwart sich bereits (!) in lebendigen Organismen befindet, und kein Vorrath zur Entstehung neuer Individuen in anderer Weise (!) als durch Zeugung vorhanden zu sein scheint (!)." Fast jedes Wort, welches diesen monströsen Gedanken ausdrücken hilft, ist geeignet, dein Nachdenken auf ganz besondere Weise zu beschäftigen; ich habe nur bei den ausgezeichnetsten dir einen Wegweiser hingestellt, vollkommen überzeugt, daß die meisten offen zur Schau tragen, wohin sie gehören. Der folgende Grund des Gegenbeweises ist in diese Worte gekleidet: „Endlich macht der Wettstreit, in den die Organismen durch ihr Nahrungsbedürfniß unter einander gerathen sind, das Auffammeln freier organischer Materien unmöglich (!); weil selbst die todten Organismen noch (!) von vielen andern (!) lebendigen als Nahrung benutzt werden, und allem Anscheine nach nur ein sehr kleiner (!) Theil ihrer Masse in die anorganischen Elemente zurückkehrt." Dies klingt ungefähr wie ein Armersünderbeweis; nachdem alle andere Hoffnung dahin ist, der gefürchteten Consequenz zu entrinnen, wird der letzte Schein, oder „Anschein" hervorgesucht und wie ein Rettungsanker umklammert. Allein wir können trotz dieser Noth unsere erste, ursprüngliche Frage nicht zurückhalten: Wie kommt es, daß in gegenwärtiger Zeit keine Menschen mehr durch Urbildung neu entstehen, da sie doch vormals auf solche Weise entstanden sein sollen?

In der That, man wird die Antwort auf diese Frage stets schuldig bleiben, wenn man die Hervorbringung des Menschen als eine der Materie selbst angehörige wesenhafte Kraft erklären will. Alles gesunde, von keinem Vorurtheil befangene Denken nöthigt uns anzunehmen, daß, wie die Materie gegenwärtig keine Menschen aus sich selbst hervorbringt, sie auch vorher niemals einen Menschen aus eigener Kraftfülle erzeugt hat: daß daher der Mensch nicht allein der Materie, sondern einer höhern Einwirkung sein Entstehen verdankt. Damit aber kommen wir wieder auf die biblische Angabe von der Erschaffung des Menschen zurück.

Die Bibel steht also auch in diesem Puncte vor der neuern Naturbetrachtung gerechtfertigt da. Dies ergab sich schon aus der

einfachen Zerlegung der von dieser Wissenschaft vorgebrachten und gewonnenen Resultate. Wir würden nun die Vernünftigkeit und Gewißheit der biblischen Erzählung noch für sich besonders weitläufiger darthun können, wenn wir alle jene Gründe entwickeln wollten, die in der Geschichte und in unserm tiefinnersten Bewußtsein gegeben sind, wonach wir uns nicht als bloße materielle Wesen, sondern auch als über der Materie stehend, von ihr unabhängige, dagegen von einer höhern Macht abhängige Individuen wissen: allein dies gehört nicht hieher. Unsere Aufgabe war nur, zu zeigen, daß in den Puncten, wo sich Bibel und Naturwissenschaft berühren, alle Versuche der letztern, die biblische Erzählung zu verdächtigen, unnütz und erfolglos seien und bleiben müßten.

Blicken wir auf die drei hauptsächlichsten Puncte, in denen die neuere Schöpfungsgeschichte mit der Bibel zusammentraf, zurück, so glaube ich zugleich als ein Ergebniß unserer dabei angestellten Betrachtungen ansehen zu dürfen, daß eine Differenz zwischen beiden Autoritäten schon vermöge der beiderseitigen Natur in der Wirklichkeit nicht bestehen könne, ja daß ein Kampf zwischen beiden überhaupt unmöglich sei, so lange jede innerhalb ihrer Grenzen sich hält und nicht fremdes Gebiet antastet. Alle bisherigen Differenzen glichen sich aus, indem wir die Natur und die Tragweite der auf beiden Seiten gefallenen Worte zu messen und genauer zu bestimmen versuchten: jeder Widerspruch, der zwischen Beiden gefunden wird, beruht auf irrigen Voraussetzungen, die weder von der Bibel noch von der Wissenschaft gutgeheißen werden, sondern nur aus dem Mißverstand des Menschen selbst hervorgehen können. Daher sind auch die tiefsten Forscher und die gründlichsten Gelehrten nie bei einer Differenz zwischen Bibel und Wissenschaft stehen geblieben, sie waren vielmehr von der wunderbaren Harmonie Beider durchdrungen und entzückt. Daß nun gerade diese Männer, welche die größten Geister unseres Geschlechts repräsentiren, wie ein Leibnitz, Kepler, Neuton, die Harmonie zwischen Bibel und Wissenschaft aufrecht erhalten haben, ist den unzähligen Thorheiten und Verirrungen der andern Menschen gegenüber für uns freilich eine erfreuliche

Erscheinung: sie sind es, welche für die Ehre unserer Vernunft die rettende That vollbrachten. Auf der andern Seite aber werden wir auch wieder von Kummer erfüllt, wenn wir sehen, daß zu dieser Anschauung sich zu erheben verhältnißmäßig immer nur so Wenigen gegeben ist. Der Grund hiervon liegt allerdings einestheils in der Unvollkommenheit der einzelnen Wissenschaften; bei der ungeheuren Zersplitterung des menschlichen Wissens, bei der unabsehbaren Fülle neugewonnenen Stoffes, bei der unermeßlichen Ausdehnung der einzelnen Erkenntnißzweige ist es schon rein natürliche Folge, daß der alles Einzelne verbindende Zusammenhang nur von Wenigen im Auge behalten und in Rechnung gezogen wird. Eben deshalb aber müssen wir nun auch um so lebhafter wünschen, daß es nicht dem Ungefähr und dem Zufall überlassen werde, ob etwa hier oder dort endlich sich Einer erhebe, der vermöge besonderer glücklicher Anlage ausnahmsweise zu dem Glücke jener Erkenntniß gelange. Vielmehr müßte an den Scheidewegen, wo die einzelnen Wissenschaften auf ihr besonderes Gebiet ablenken, der Faden der Ariadne in der Weise gereicht und mitgegeben werden, daß Keiner in dem Labyrinthe des Wissens sich verirrte, daß Jeder auf seinem Wege der Ferne und des Abstandes sich bewußt bliebe, bis wohin er fortgeschritten. Möchte ein solcher Rettungsfaden nicht ein leerer Traum sein oder bleiben, wie die griechische Fabel es war! Warum sollten wir namentlich in unserer Zeit an der Verwirklichung dieses hohen Gedankens verzweifeln, einer Zeit, wo Alles und Jedes in die ihm von Gott gewiesenen Grenzen hindrängt mit einer Gewalt, die selbst den Kühnsten beben macht, die bei ungehöriger Lenkung alle Fessel zu zersprengen droht, um die Menschen für ihre Kurzsichtigkeit mit namenlosem Elende zu strafen?

Ich erlaube mir an diesem Orte nur eine Andeutung zu machen, wie meines Ermessens auf jenes hohe Ziel hingearbeitet werden könne, wenn die einzelnen Wissenschaften auch den Grad der Vollkommenheit noch nicht erreicht haben, daß sie sich in der ihnen von Gott bestimmten Richtung von selbst fortbewegen. Wenn ich recht sehe, könnte schon an den Universitäten Vieles geschehen. Es sollte nicht blos jede Facultät die Encyclopädie ihrer Wissenschaft

für die Fachgenossen entwickeln: Die Encyclopädie der Wissenschaften im Allgemeinen müßte Allem vorhergehen. Diese Encyclopädie dürfte sich freilich nicht auf ein bloßes Schematisiren, auf eine Häufung und Nebeneinanderstellung von Definitionen, auf ein unfruchtbares Spiel mit todten Begriffen beschränken; ein solches Verfahren kühlt nicht nur alle jugendliche Begeisterung für die einzelnen Gebiete des Wissens gründlich ab, es bringt auch die eine Wissenschaft bei der andern in Verruf, es trägt mit dazu bei, die Gebrechen unserer Zeit zu vergrößern. Wie nur wirkliches Leben allein im Stande ist, neues Leben zu erzeugen, so müssen auch die besondern Wissenschaften in lebendigem Zusammenhange angeschaut werden, ihr gegenseitiges Verhältniß darf nicht aus todten Begriffen, es muß aus der ihnen zu Grunde liegenden lebendigen Idee hergeleitet werden. Auf diese Weise entsteht kein todter Mechanismus, der sich nach einem eingelegten Druckwerk bewegt, und nach dem Willen und im Dienste des Menschen gehandhabt wird, wie Rosenkranz Encyclopädie der Wissenschaften; sondern es erwächst vor unsern Augen ein lebendiger Organismus, dessen einzelne Theile aus einer und derselben Wurzel ihr Leben empfangen, der seine Zweige nährt mit demselben Safte, dessen Natur aus eigener Kraft sich entfaltet und jene herrlichen Blüthen treibt, die von keiner menschlichen Kunst erreicht worden.

Daß eine solche organische Encyclopädie des menschlichen Wissens noch nicht zu Stande gebracht werden konnte, wen könnte man deshalb anklagen? Keiner wird sich von aller Schuld frei zu sprechen wagen. Darf man jedoch nach menschlicher Gerechtigkeit in dieser Sache urtheilen, so wäre jetzt vor Allen jene Wissenschaft berufen, Hand ans Werk zu legen, welche bisher das Meiste verschuldet hat, nun also auch das Meiste wieder gut zu machen hätte. Ob sie ihre Aufgabe erkennt? Ob wir schon Hoffnung hegen dürfen?

Die großen Fragen, von welchen die Gegenwart bewegt wird, die daraus immer klarer hervorgehende Nothwendigkeit, der Kirche die ihr von Gott und Natur gebührende Stellung einzuräumen und zu verleihen, die vielen einzelnen erfreulichen Erscheinungen, dies alles verbietet uns, der Hoffnung abzusagen, daß unsere Ge-

danken einmal verwirklicht werden. Die Kirche ist ja im Stande, wie die Menschen, so auch die Wissenschaften wieder zu gebären. Amen.

Dr. Ferd. Stiefelhagen.

5.

Das gegenwärtige Verhältniß des Matthäus- und Marcus-Evangeliums,

im Umfange von v. 1—20 des ersten Capitels des Marcus untersucht und erläutert auf Grundlage des beiderseitigen Textes und Inhaltes.

(Fortsetzung.)

§. II.

Gründe die für die Abhängigkeit des griechischen Textes des Matthäus vom Texte des Marcus und überhaupt für die Originalität des letztern sprechen.

Wenn wir gleich im behandelten §. I. schon öfters, nicht nur Bedacht darauf genommen haben, bei den Gründen, welche auf eine Priorität des Matthäus-Evangeliums vor jenem des Marcus hinwiesen, der Ansicht zu wehren (die hieraus entstehen könnte), als ob Matthäus schon in griechischer Abfassung dem Marcus vorgelegen[1]); sondern selbst für das Gegentheil schon einzelne Belege (gelegentlich) geliefert haben: so kann doch das Wenige und Einzelne, was in dieser Hinsicht als Beweismoment geltend gemacht worden ist, noch keineswegs als genügend betrachtet werden und ward auch nur auf antecipirtem Standpuncte vorgebracht; eine einläßlichere und umfassendere Beweisführung bleibt immerhin noch als zu lösende Aufgabe, um so mehr, da eben dies die Priorität des marcinischen Textes vor dem griechischen

[1]) Allerdings ließen sich mehrere der in §. I. angeführten Belegstellen auch bei solcher Annahme gleich gut zu der Erweisung benützen, die ihre Aufgabe in jenem §. war, allein dies entscheidet Nichts.

des Matthäus, jenes Hauptmoment unserer Hypothese ist, das bisher beinahe ignorirt worden, wenigstens verkannt worden von denen, die des Marcus Abhängigkeit und Posteriorität hinsichtlich des Matthäus-Evangeliums anerkannten, das also in Verbindung mit dieser Anerkenntniß, so zu sagen, als neue Behauptung hier aufgestellt wird. Jene eigentliche Beweisführung ist nun also der Gegenstand dieses §. II., wobei freilich dies beschränkte Fragment auch wieder nur Weniges aufzunehmen vermochte; allein sofern einige Momente, die hier zur Besprechung kommen mußten, in ihrer Allgemeinheit nachzuweisen waren, also die Schranke der 20 ersten v. des ganzen Evangeliums hier nicht immer eingehalten werden konnte, mag dies Wenige doch schon als Beweisführung gelten, und dann — ist halt eben jedes Fragment (wie diese Probe) an sich schon nur Bruchstück und fordert Rücksicht vom billigen Leser hierauf.

Das Resultat von §. I., Abhängigkeit des Marcus von Matthäus im Allgemeinen, und Anschluß an die evangelische Darstellung des Letztern, wo immer genauerer Parallelismus stattfindet, — dies wird nunmehr natürlich als erwiesen betrachtet [1]) und bildet im Allgemeinen die Grundlage der gesammten Beweisführung dieses §. II. Jedoch wird es auch immer noch einzelne Belege geben, denen unabhängige Stellung zukommt; dies sind besonders solche, die in directer Weise die marcinische Darstellung als originelle darthun.

Wir werden uns wieder wie in §. I. an die Ordnung des Marcus-Evangeliums halten.

Marcus Cap. I.

V. 1. — Ich bemerke hiezu nur: einerseits, daß die Worte dieses v. absolut zu fassen sind, als Inscription, wobei ich auf eine Stelle von ganz gleicher Fassung hinzuweisen mir erlaube, die ich

1) Freilich der fragmentarische §. I. dieser Probe mag immerhin noch mangelhaft das Resultat begründet haben, und wenn auch vollkommen, so doch blos für ein winziges Stück des Evangeliums; aber der Verfasser hat seine vollständige Abhandlung im Auge, und nicht blos diese Probe.

noch in keinem Commentar hieher beigezogen finde [1]), es ist Ose. 1, 2.: Ἀρχη λογου Κυριου ἐν Ὠσηε.; anderseits, daß der Ausdruck: εὐαγγελιον hier wohl schon jenen Gesammtbegriff in sich faßt, den wir nun mit dem Worte: „Evangelium" verbinden, so daß also der beigesetzte Genitiv: Ἰησου Χριστου υἱου του θεου objectiv und subjectiv zugleich zu nehmen ist, und besonders das messianische Lehren und Wirken Jesu, das Evangelium als That, als Geschichte Jesu zu unserer Erlösung, unserm Heile, der Auffassung zunächst gelegt sein will. (Vergl. §. I. zu v. 2. Note a.)

Anmerkung. Marcus gebraucht den Ausdruck: εὐαγγελιον schon öfters absolut, ohne weitern Zusatz (1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 16, 15.), was bei Matthäus noch nicht der Fall ist, sondern es findet sich immer der Zusatz: της βασιλειας (4, 23; 9, 35; 24, 14.). Somit ist εὐαγγελιον dem Matthäus noch einfach Ausdruck für: „frohe, heilvolle Botschaft," stellt sich dar als bloße Uebersetzung des hebräischen בְּשׂוֹרָה

Eben diese Deutung genügt auch für die Stelle Matthäus 26, 13., wo einzig bei Matthäus kein Genitiv mit εὐαγγελιον verbunden steht, aber dafür das Demonstrativum τουτο (so auch Marcus parallel 14, 9.). Ist nicht auch dies ein Hinweis, daß Matthäus früher schrieb (sein hebräisches Evangelium) als Marcus, umsomehr als Marcus nur Einmal 1, 14. εὐαγγελιον της βασιλειας του θεου sagt, wo im folgenden v. 15. gerade wegen des ἤγγικε γαρ ἡ βασιλεια του θεου ein besonderes Motiv zu jener Verbindung lag oder auch Matthäus 4, 23. dem Marcus vor Augen schwebte? — Auch in dieser Hinsicht nähert sich also Marcus der paulinischen Sprache.

V. 2. (Matth. 3, 3.) —

Merkwürdig ist immerhin, daß in Marcus die passiven Aoristformen ἐρρεθη, ῥηθεις und ῥηθεν nirgends im ganzen Evangelium vorkommen, (in Marcus 13, 14. ist jener Zusatz des griech. Textes,

---

[1]) Gern gesteh' ich es aber, daß meine Belesenheit von gar geringem Umfange ist.

den die Vulg. nicht hat, sicher unecht) [1]), während dagegen so häufig im Evangelium des Matthäus; siehe 1, 22; 2, 15; 17, 23; 3, 3; 4, 14; 5, 21. 27. 31. 33, 38. 43; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 22, 31; 24, 15; 27, 9, 35. — Nun wenn schon der griechische Matthäus dem Marcus vorgelegen wäre, so ließe sich der gänzliche Nicht-Gebrauch jener Formen bei Marcus wohl nur durch absichtliche Vermeidung erklären, wozu ich um so weniger Grund finde, als jene Formen, wenn sie auch nicht gar gewöhnlich vorkommen mochten, so doch auch nicht ganz außer Uebung waren. (Luc. und Joh. haben sie ebenfalls nirgends; aber Paulus in Gal. 3, 16.: ἐῤῥεϑησαν; LXX. öfters.) Natürlicher wird also das Verhältniß so erklärt, das Marcus den griechischen Text des Matthäus noch nicht vorliegend hatte, sondern unabhängig von diesem sein Evangelium schrieb, wo dann also jene Formen deswegen sich nirgends bei ihm finden, weil sie eben nicht in seinem gewöhnlichen Sprachidiome enthalten waren und er auch anders woher zu ihrer Setzung nicht veranlaßt worden [2]). Der griechische Uebersetzer des Matthäus aber [3]) hatte jene Ausdrücke (als

---

[1]) Von Knappe, Lachm. und Hahn ist dieser Zusatz eingeklammert, von Griesb. und Tischend. entschieden verworfen worden.

[2]) Auch wenn man einen Ausdruck, eine Formation, u. s. f. nicht eben gar liebt und eigen gebraucht, so ist doch Nichts natürlicher, sofern wir von solcher Vorlage abhängig sind, in welcher so Etwas gar häufige Anwendung gefunden, als daß es das eine oder das andere Mal auch in unsern Styl, unsere Darstellung, gleichsam hinüberschlüpft (also an Parallelstellen besonders). Bei Marcus findet aber in Hinsicht obiger Formen eben dies nicht im Geringsten Statt. Wo Marcus citirt oder auf Aussprüche des alten Testamente hinweist, geschieht es mit: γεγραπται; siehe 1, 2; 7, 6; 9, 12. 13; 11, 17; 14, 21 27. und bei 15, 28. mit ἡ γραφη ἡ λεγουσα. An den wenigen Parallelen, wo Lukas aus Matthäus obige Aoristformen hätte entnehmen können, hält er sich an Marcus. — Matthäus wendet γεγραπται auch öfters an, und zwar einige Mal gemeinsam mit Marcus.

[3]) Einen solchen dürfen wir nun schon postuliren mit Rücksicht auf das Resultat von §. I., wo immer Marcus Originalität seiner sprachlichen Darstellung bei übrigem Anschluß an Matthäus darweist.

Eigenthümlichkeit) im häufigen Gebrauch, besonders bei Citationen der Schrift oder Aussprüche eines Andern, und ward dazu noch oft, besonders im Cap. 5. zur Hersetzung dieser Formen veranlaßt durch genauen Anschluß an das Hebräische (נֶאֱמַר).

Anmerkung. Was im Citate aus Malachias und seiner eingeschalteten Stellung an Beweismoment enthalten ist, zur Erweisung der Priorität des marcinischen und griechischen Textes, ist in §. 1. schon erörtert worden. Daß Beide übereinstimmen in Abkürzung der Stelle Isaia 40, 3. am Schlusse: τας τριβους αὐτου statt του θεου ἡμων nach dem hebräischen Grundtext und der LXX., was auch schon (§. 1. zu v. 2. Note g) angedeutet worden, sowie im Imperativ ποιειτε statt des Conj. ποιητε der LXX. mag als Erweis gegenseitiger Benützung der Evangelisten (Luk. mit eingeschlossen) bemerkt werden.

V. 5. (Matth. 3, 5.)

Es ist schon längst beachtet worden (und wem müßte es zur Beachtung sich nicht aufdringen!), daß Marcus so häufig, ganz hebraicirend [1]), die Sätze sowohl bei historischer Aufeinanderfolge ihres Inhaltes, als auch wo nicht additive Verbindungen, sondern selbst adversative der Gedanken Statt finden, einförmig mit der Partikel και (ו) aneinander reihet. Es verdient aber dies Verfahren des Marcus wohl etwas genauere Erwägung und Erforschung, als zumeist ihm zugewendet wird, denn wer nur auch mit einiger Urtheilskraft ausgestattet, und unbefangen den marcinischen Gebrauch der Partikel και prüft und überblickt, und dann an den Parallel-Stellen den Text des Matthäus vergleicht, muß wohl zur Einsicht kommen, daß Marcus den griechischen Text des Matthäus unmöglich vorliegend gehabt, daß er vielmehr griechischer Original-Schriftsteller ist, (zugleich aber abhängig vom hebräischen Matthäus-Evangelium); während der griechische Text

[1]) „Hebraiciren" gebrauche im neutralen Sinn; „hebraisiren" hieße ich ein Ummodeln griechischer oder lateinischer Worte in hebräische Formationen, also bei transitiver Bedeutung.

des Matthäus geradezu die sprachliche Darstellung des Marcus verbessert, sich also als nachherigen erweist.

Man beachte also nur etwas genauer die Satz- und Satztheil-[1]) Verbindungen im ersten Cap. des Marcus:

V. 5. *Και ἐξεπορευετο . . . και ἐβαπτιζοντο. . .*
V. 6. *'Ην δε* (Lachm. und Tischend. mit Vulg.: *Και ἠν*) *'Ιωαννης ἐνδεδυμενος . . . και ἐσθιων . . .*
V. 7. *Και ἐκηρυσσε . . .*
V. 9. *Και ἐγενετο . . . ἠλθεν 'Ιησους . . και ἐβαπτισθη . . .*
V. 10. *Και εὐθεως ἀναβαινων . . . εἰδε σχιζ. τους οὐρ. και το πνευμα . . καταβαινον . . .*
V. 11. *Και φωνη ἐγενετο . . . .*
V. 12. *Και εὐθυς το πνευμα αὐτον ἐκβαλλει . . .*
V. 13. *Και ἠν ἐν τη ἐρημω . . . και ἠν μετα των θηριων και οἱ ἀγγελοι διηκονουν αὐτω.*
V. 14. *Μετα δε το παραδοθηναι . . . ἠλθεν . . . κηρυσσων . . .* v. 15. *κα λεγων . . .*
V. 16. *Και παραγων . . . εἰδε Σιμωνα . . .*
V. 17. *Και εἰπεν αὐτοις . . . Δευτε ὀπισω μου και ποιησω . . .*
V. 18. *Και εὐθεως ἀφεντες . . . ἠκολουθησαν αὐτω.*
V. 19. *Και . . . εἰδεν 'Ιακωβον . . . και 'Ιωαννην . . . και αὐτους . . καταρτιζοντας . . .*
V. 20. *Και εὐθεως ἐκαλεσεν αὐτους· και ἀφεντες . . . ἀπηλθον . . .*
V. 21. *Και εἰσπορευονται . . . και εὐθεως . . . ἐδιδασκε.*
V. 22. *Και ἐξεπλησσοντο . . . ἠν γαρ διδασκων . . ὡς ἐξουσ. ἐχων και οὐχ ὡς οἱ γραμμ.*
V. 23. *Και ἠν ἐν τη συναγωγη . . . ἀνθρωπος . . . και ἀνεκραξε* v. 24 *λεγων· 'Εα! . . .*
V. 25. *Και ἐπετιμησεν αὐτω . . .*
V. 26. *Και σπαραξαν αὐτον . . . και κραξαν . . . ἐξηλθεν . . .*
V. 27. *Και ἐθαμβηθησαν . . . ὁτι κατ' ἐξουσιαν . . . ἐπιτασσει και ὑπακουουσιν . . .*
V. 28. *'Εξηλθε δε* (Lachm. und Tischend. mit Vulg.: *Και ἐξηλθεν*) *ἡ ἀκοη . . .*
V. 29. *Και εὐθεως . . . ηλθον . . .*
V. 30. *'Η δε πενθερα . . . κατεκειτο . . . και εὐθεως λεγουσιν . . .*
V. 31. *Και . . . ἠγειρεν αὐτην . . . και ἀφηκεν . . . και διηκονει αὐτοις.*

---

[1]) Solcher Satztheile nemlich, welche gleichsam die Stelle ganzer Sätze vertreten (Participien also besonders). Die Verbindungen blos einzelner Worte mit *και* habe ich übergangen.

V. 33. Και ἡ πολις . . . ἐπισυνηγμενη ἠν . . .
V. 34. Και ἐθεραπευσε . . . και δαιμονια . . . ἐξεβαλε και οὐκ ἠφιε λαλειν . .
V. 35. Και πρωι . . . ἐξηλθε και ἀπηλθεν . . . κἀκει προσηυχετο.
V. 36. Και κατεδιωξαν αὐτον . . .
V. 37. Και εὑροντες . . λεγουσιν . . .
V. 38. Και λεγει αὐτοις . . .
V. 39. Και ἠν κηρυσσων . . . και τα δαιμονια ἐκβαλλων.
V. 40. Και ἐρχεται . . λεπρος, παρακαλων . . και γονυπετων . . . και λεγων . . .
V. 41. Ὁ δε Ἰησους . . . ἡψατο αὐτου και λεγει . . .
V. 42. Και . . . . ἀπηλθεν ἡ λεπρα και ἐκαθαρισθη
V. 43. Και . . . ἐξεβαλεν αὐτον.
V. 44. Και λεγει αὐτω· Ὁρα κτλ. So auch das zweite Capitel gleich vom Anfang an.

Man mag nun diese einförmige Satzverbindungsweise des Marcus herleiten, woher man will, vom Hebraismus seines griechischen Sprachidioms oder von genauer Anschließung an das hebräische Protevangelium oder von der häufigen mündlichen Erzählung des Inhaltes seines Evangeliums, wodurch sich Marcus diese jedenfalls sehr schlichte Verbindungsweise angewöhnt haben soll; sie bleibt doch immer ein schwer zu lösendes Räthsel, sobald man dem marcinischen Evangelium die erste Stelle unter den griechischen Evangelien nicht zuerkennt, sobald man annimmt (seiner Abhängigkeit von Matthäus willen), er habe das Matthäus-Evangelium in griechischer Sprache schon vor sich gehabt. Denn obgleich auch der griechische Matthäus oft lange hintereinander ebenfalls blos das και zu Satzverbindungen gebraucht (wie natürlich aber nicht in einer Uebersetzung aus hebräischem Originaltext!): so hat er doch ungleich mehr Abwechslung als Marcus, indem er sowohl der Partikel δε sich häufiger denn dieser bedient, als auch zu gleichem Behufe Participial-Constructionen hinsetzt, besonders aber noch eine dritte Partikel in Anwendung bringt, nemlich τοτε, das bei ihm 90 Male steht, während ich es nie bei Marcus als blos anknüpfende Bindepartikel finde [1]. Ja Matthäus zeigt oft ganz augenscheinlich eine absichtliche Ausweichung der steten

[1]) Bei 2, 20; 3, 27; 13, 21. 26. 27. ist τοτε Demonstrativum und mit και

Aneinanderreihung durch και; und wenn auch diese Ausweichung vielleicht nur dem hebräischen Originale gilt, und nicht unmittelbar auf Marcus bezogen werden kann, so müßte dagegen auf Seite des Marcus eine absichtliche Herstellung der hebräisch-artigen Einförmigkeit angenommen werden, wofern ihm der griechische Text des Matthäus vorgelegen wäre. Wer möchte wohl solches glauben! — Ich erlaube mir zur nähern Erweisung gesammter hier ausgesprochener Behauptungen eine Beispielsammlung aus dem ganzen Gebiete der beiderseitigen evangelischen Synopsis vorzuführen:

1. Marcus I.	Matthäus III.
V. 5. Και ἐξεπορευετο ... και ἐβαπτιζοντο ...	[V. 5. Τοτε ἐξεπορευετο .. V. 6. και ἐβαπτιζοντο ...] (και m. Marc.)
V. 6. Και ἠν (steh' vorn!) Ἰωαννης ἐνδεδυμενος ..	V. 4. Αὐτος δε εἰχε το ἐνδυμα ...
και ἐσθιων ...	ἡ δε τροφη αὐτου ἠν .. v. 5. Τοτε .. v. 6 και.
V. 7. Και ἐκηρυσσε ...	V. 7. Ἰδων δε πολλους ... εἰπεν αὐτοις ...
V. 9. Και ἐγενετο ... ἠλθεν Ἰησους .. και ἐβαπτισθη ..	V. 13. Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους.
V. 10. Και εὐθεως .. εἰδε σχιζ. τους οὐρανους και το πνευμα καταβαινον.	V. 16. Και βαπτισθεις .. (και m. Marc.) και ἰδου, ἀνεῳχθησαν .. οἱ οὐρανοι (dito) και εἰδε το πνευμα .. (και m. Marc.)
V. 11. Και φωνη ἐγενετο...	V. 17. Και ἰδου φωνη .. (και mit Marc.)
V. 12. Και εὐθυς ... εἰς την ἐρημον.	IV. 1. Τοτε .. ἀνηχθη εἰς την ἐρημον ..
2. Marcus I.	Matthäus IV.
V. 16. Και παραγων ...	V. 18. Περιπατων δε ..
V. 17. Και εἰπεν αὐτοις ...	V. 19. Και λεγει αὐτοις ... (και m. M.)
V. 18. Και εὐθεως ἀφεντες ...	V. 20. Οἱ δε εὐθεως ἀφεντες ...
V. 19. Και προβας (ἐκειθεν) ὀλιγον ..	V. 21. Και προβας ἐκειθεν .... (και mit Marc.)
και αὐτους ... καταρτιζοντας ...	καταρτιζοντας ...
V. 20. Και εὐθεως ἐκαλεσεν αὐτους	και ἐκαλεσεν αὐτους. (και m. M.)
και ἀφεντες .. εὐθεως ἀπηλθον ..	V. 22. Οἱ δε ἀφεντες ... ἠκολουθησαν αὐτῳ.

---

zudem verbunden; in 13, 14. ist es Correlativum zu ὁταν. Dies sind sämmtliche Stellen, in denen Marcus das τοτε anwendet, also sechs im Ganzen.

3. Marcus III.	Matthäus XII.
V. 6. Και ἐξελθοντες οἱ Φαρισαιοι . .	V. 14. Οἱ δε Φαρισαιοι . . .
V. 7. Και ὁ Ἰησους . . .	V. 15. Ὁ δε Ἰησους . . .
V. 12. Και πολλα ἐπετιμα . . .	V. 16. Και ἐπετιμησεν . . . (και m. M.)
	(V. 17—21 ein Citat.)
V. 13. Και ἀναβαινει εἰς το ὀρος.	V. 22. Τοτε προσηνεχθη . . .
4. Marcus IV.	Matthäus XIII.
V. 15. Ουτοι δε εἰσιν οἱ παρα την ὁδον . . .	V. 19. Παντος ἀκουοντος . . . . οὑτος ἐστιν . . .
V. 16. Και οὑτοι . . οἱ ἐπι τα πετρωδη . .	V. 20. Ὁ δε ἐπι τα πετρωδη . . .
V. 17. Και οὐκ ἐχουσι ῥιζαν . . .	V. 21. Οὐκ ἐχει δε ῥιζαν . . .
V. 18. Και οὑτοι εἰσιν οἱ εἰς τας ἀκανθας . . .	V. 22. Ὁ δε εἰς τας ἀκανθας . . .
V. 19. Και αἱ μεριμναι . . . συμπνιγουσι . . .	και ἡ μεριμνα . . . συμπνιγει . . . (και mit Marc.)
V. 20. Και οὑτοι εἰσιν οἱ ἐπι την γην . .	V. 23. Ὁ δε ἐπι την γην την καλην . .
5. Marcus VI.	Matthäus XIV.
V. 21. Και γενομενης ἡμερας . . ὁτε . . τοις γενεσιοις . . .	V. 6. Γενεσιων δε ἀγομενων . . (Partic. absol.!)
V. 22. Και εἰσελθουσης της θυγατρος . .	
και ὀρχησαμενης	ὠρχησατο ἡ θυγατηρ . . .
και ἀρεσασης . . .	και ἠρεσε τῳ Ἡρωδῃ, (και m. M.)
εἰπεν ὁ βασιλευς . . .	V. 7. ὁθεν (Causalnexus!)
V. 23. Και ὠμοσεν αὐτῃ . . .	μεθ᾽ ὁρκου ὡμολογησεν αὐτῃ . . .
6. Marcus VI.	Matthäus XIV.
V. 35. Και ἠδη ὡρας πολλης γενομενης . . .	V. 15. Ὀψιας δε γενομενης . . .
V. 37. Ὁ δε ἀποκριθεις εἰπεν αὐτοις . .	V. 16. Ὁ δε Ἰησους εἰπεν αὐτοις . . . (mit Marc. δε)
και λεγουσιν . . .	V. 17. Οἱ δε λεγουσιν . . .
V. 38. Ὁ δε λεγει . . .	V. 18. Ὁ δε εἰπε . . . (mit Marc. δε.)
Και γνοντες λεγουσι . . .	
V. 39. Και ἐπεταξεν . . .	V. 19. Και κελευσας . . (και mit Marcus, Particip!)
V. 40. Και ἀνεπεσον . . .	
V. 41. Και λαβων τους . . . ἀρτους . . . εὐλογησε	λαβων τους . . . ἀρτους . . εὐλογησε
και κατεκλασε	και κλασας (και m. Marc. Particip!)
και ἐδιδου . . ,	ἐδωκε . . .
και τους δυο ἰχθυας . . .	

V. 42. *Και ἐφαγον παντες*	V. 20. *Και ἐφαγον παντες* (*και* m. M.)
και ἐχορτασθησαν.	*και ἐχορτασθησαν·* (*και* mit Marc.)
V. 43. Και *ἠραν ...*	*και ἠραν ...* (*και* mit Marc.)
V. 44. *Και ἠσαν οἱ φαγοντες ...*	V. 21. *Οἱ δε ἐσθιοντες ἠσαν ...*
V. 45. *Και εὐθεως ἠναγκασε ...*	V. 22. *Και εὐθεως ἠναγκασεν.* (*κ.* m. M.)
7. Marcus VIII.	**Matthäus XVI.**
V. 27. *Και ἐξηλθεν .. εἰς τας ισ. κωμας Καισαρειας ...*	V. 13. *'Ελθων δε .... εἰς τα μερη Καισ.* (Particip!) ...
και ἐπηρωτα ...	*ἠρωτα ...*
V. 28. *Οἱ δε ἀπεκριθησαν ...*	V. 14. *Οἱ δε εἰπον ...* (mit Marc. *δε*)
V. 29. *Και αὐτος λεγει ...*	V. 15. *Λεγει αὐτοις ...*
V. 32. *Και προςλαβομενος αὐτον ὁ Πετρος ...*	V. 22. *Και προςλαβομενος αὐτον ὁ Πετρος* (*και* mit Marc.)
V. 33. *'Ο δε ἐπιστραφεις ...*	V. 23. *'Ο δε στραφεις ...* (m. M. *δε*.)
V. 34. *Και προςκαλεσαμενος ... εἰπεν αὐτοις ...*	V. 24. *Τοτε ... εἰπε τοις μαθηταις ..*
8. Marcus IX.	**Matthäus XVIII.**
V. 42. *Και ὁς ἀν σκανδαλισῃ ...*	V. 6. *'Ος δ' ἀν σκανδαλισῃ ...*
V. 43. *Και ἐαν σκανδαλιζῃ σε ἡ χειρ σου.*	V. 8. *Εἰ δε ἡ χειρ σου ., .*
V. 45. *Και ἐαν ὁ πους σου ...*	*ἠ ὁ πους σου ...* (Disjunction!)
V. 47. *Και ἐαν ὁ ὀφθαλμος σου ...*	V. 9. *Και εἰ ὁ ὀφθαλμος σου.* (*κ.* m. M.)
9. Marcus X.	**Matthäus XIX.**
V. 10. *Και ἐν τῃ οἰκια .. ἐπηρωτησαν ..*	V. 10. *Λεγουσιν αὐτω ...*
V. 11. *Και λεγει αὐτοις ...*	V. 11. *'Ο δε εἰπεν αὐτοις ...*
V. 13. *Και προσεφερον ... παιδια ..*	V. 13. *Τοτε προσηνεχθη .. παιδια ..*
10. Marcus XIV.	**Matthäus XXVI.**
V. 12. *Και τῃ πρωτῃ ἡμερα ...*	V. 17. *Τῃ δε πρωτῃ ...*
V. 13. *Και ἀποστελλει ...*	V. 18. *'Ο δε εἰπεν ...*
και λεγει· 'Υπαγετε ...	*'Υπαγετε ...*
V. 16. *Και ἐξηλθον ...*	V. 19 *Και ἐποιησαν ...* (*και* mit Marc.)
και ἠλθον ...	
και εὑρον ...	
και ἡτοιμασαν ...	*και ἡτοιμασαν ...* (*και* mit Marc.)
V. 17. *Και ὀψιας γενομενης, ἐρχεται ..*	V. 20. *'Οψιας δε γενομενης ...*
V. 18. *Και ἀνακειμενων ...*	*ἀνεκειτο ...*
11. Marcus XIV.	**Matthäus XXVI.**
V. 32. *Και ἐρχονται εἰς χωριον .. Γεθσημανη ...*	V. 36. *Τοτε ἐρχεται ... εἰς χωριον .. Γεθσημανη ...*
και λεγει ...	*και λεγει ...* (*και* mit Marc.)

V. 33. Και παραλαμβανει τον Πετρον.	V. 37. Και παραλαβων τον Πετρον .. (και m. Marc. Particip!) ..
και ηρξατο ...	ἠρξατο ..
V. 34. Και λεγει ...	V. 38. Τοτε λεγει ...
V. 35. Και προελθων ... [1]) ἐπεσεν ..	V. 39. Και προελθων [1]) ... ἐπεσεν .. (και m. Marc.)
και προσηυχετο ..	προσευχομενος (Particip!)
V. 36. Και ἐλεγεν ...	και λεγων ... (και mit Marc.)
V. 37. Και ἐρχεται	V. 40. Και ἐρχεται ...
και εὑρισκει αὐτους ..	και εὑρισκει αὐτους .. } (και m. M.)
και λεγει ...	και λεγει ...
V. 39. Και παλιν ἀπελθων προσηυξατο.	V. 42. Παλιν .. ἀπελθων προσηυξατο ..
V. 40. Και ὑποστρεψας εὑρεν αὐτους ..	V. 43. Και ἐλθων εὑρισκει αὐτους ... (και mit Marc.)
	V. 44. Και ἀφεις .. παλιν προσηυξατο.
V. 41. Και ἐρχεται .	V. 45. Τοτε ἐρχεται ...
και λεγει αὐτοις .. u. s. f.	και λεγει αὐτοις .. (κ. m. M.) u. s. f.
12. Marcus XV.	Matthäus XXVII.
V. 20. Και ὁτε ἐνεπαιξαν ..., ἐξεδυσαν ...	V. 31. Και ὁτε ἐνεπαιξαν ..
και ἐνεδυσαν ...	ἐξεδυσαν .. } (κ. m. M.)
και ἐξαγουσιν ...	και ἐνεδυσαν ..
	και ἀπηγαγον ..
V. 21. Και ἀγγαρευουσι ... Σιμωνα ...	V. 32. Ἐξερχομενοι δε εὑρον .... Σιμωνα τουτον ἠγγαρευσαν .. (demonstrative Beziehung!)
V. 22. Και φερουσιν ... ἐπι Γολγοθα ...	V. 33. Και ἐλθοντες εἰς ... Γολγ. (και m. Marc. Particip!)
V. 23. Και ἐδιδουν αὐτῳ πιειν ...	V. 34. ἐδωκαν αὐτῳ πιειν ...
V. 24. Και σταυρωσαντες ... διαμεριζονται	V. 35. Σταυρωσαντες δε ... διεμερισαντο.
κτλ.	κτλ.

[1]) Man beachte, wie hier Marcus und Matthäus miteinander προελθων sagen, während Marcus 1, 19; Matthäus 4, 21 mit gleicher Uebereinstimmung in Beiden προβας gesetzt ist. Läßt sich solches wohl anders erklären, als durch Vorlage des einen Evangeliums bei Abfassung des andern?

Ich glaube, diese Proben seien genügend, um vom Gesagten sonnenklar zu überzeugen: daß nemlich auf Seite des Marcus eine größtentheils einförmige, hebraicirende Satzverbindung durch καὶ vorherrschend ist, während bei Matthäus für Abwechslung im eigentlichen Sinne gesorgt ist. Hätte nun Marcus schon den griechischen Matthäus vor sich gehabt, ich wiederhole es, es wäre durchaus unbegreiflich, wie er, den bessern Satzverbindungen bei Matthäus gleichsam geflissentlich ausweichend, seine schleppende, fast ermüdende Einförmigkeit der Satzverbindung oft beinahe ganze Capitel hindurch beibehalten konnte. Wohl dagegen läßt sich dies erklären, wenn Marcus als der erste griechische Evangelist angenommen wird, was in Hinsicht auf das Resultat von §. 1, daß Marcus doch wieder, sofern es nur auf die specielle Sprache nicht ankömmt, vom Matthäus-Evangelium abhängt, zur Annahme nöthigt, daß letzteres eben dem Marcus hebräisch blos vorgelegen, woraus sich nun auch der marcinische Gebrauch des καὶ um so eher erklärt.

Anmerkung. Ich habe obiges Schema so ausgewählt, daß gleichsam von jeder besondern Verfahrungsart des griechischen Matthäus zur Vermeidung des καὶ wenigstens ein Beispiel gegeben ist, und jene besondere Umänderung ist zugleich entweder durch durchschossenen Druck oder in Parenthesen angedeutet worden. Einzig der (so zu nennende) absolute Beginn von Sätzen ist hier noch als eine Species nachzutragen, vergleiche Nr. 7 Matthäus 16, 15; Nr. 9 Matthäus 19, 10; Nr. 11 Matthäus 26, 42 mit den marcinischen Parallelstellen. — Uebrigens habe ich im Schema nicht ohne Grund es auch angemerkt, wo immer καὶ oder δὲ bei Beiden gemeinschaftlich sich findet; weil gewiß die Beobachtung wichtig ist: daß jedes[1]) δὲ, welches Marcus hat, von Matthäus adop-

[1]) Dies bezieht sich zunächst natürlich nur auf die gegebene Beispielsammlung, aber doch so, daß die Regel in der Allgemeinheit immerhin ebenfalls gilt. Auffallenheiten in dieser Hinsicht, die gegen obige Bemerkungen zu zeugen Miene machen, werden von uns gehörig erläutert werden. — Was die Verbindungen mit καὶ in Matthäus betrifft, so sind sie zugleich meistens der Art, daß keine andere Verbindungsweise wohl die mit καὶ hätte er-

tirt worden (nur Matth. 13, 19 ist absoluter Beginn statt des δε in Marcus 4, 15 Nr. 4 und das wieder absichtlich, weil unmittelbar mehrere δε folgen), und daß jedes καὶ, das in der Colonne des Matthäus steht, aus Marcus entnommen sein kann (mit einziger Ausnahme von Matthäus 26, 44 in Nr. 11, wo Matthäus unabhängig mit καὶ fortfuhr). Ich verweise jeden Leser, der die Wichtigkeit dieses Umstandes einsieht, auf nochmalige Durchsicht der betreffenden Stellen. Welch' eine mächtige Stütze auch hierin die Benützungs-Hypothese habe, ist leicht ersichtlich.

Das Gewicht dieser Bemerkungen wird aber noch dadurch verstärkt, daß Marcus selbst öfters das καὶ gebraucht, wo doch ein Gegensatz in den Sätzen oder Satzgliedern enthalten ist, also δε nothwendig nach griechischem Sprachcharakter stehen sollte, und gewöhnlich bei Matthäus wirklich steht. Nur einige Belege hiefür aus den allernächsten Capiteln! Bei Marcus 2, 23—25 findet sich folgende Verbindung: „Und es ging Jesus an einem Sabbath durch ein Kornfeld und die Jünger fingen an, Aehren abzustreifen unterwegs." Schon hier findet Matthäus eine Art Gegensatz, sofern von den Jüngern etwas Anderes ausgesagt wird, als von Jesu; daher Matthäus 12, 1: οἱ δε μαθηταὶ [1]). Marcus fährt nun fort: „Und die Pharisäer sprachen: Es ist nicht erlaubt u. s. f. Und Jesus antwortete u. s. f." — Sobald der Leser von den Pharisäern da hört, denkt er sich doch gewiß eine Einwendung, einen Tadel den sie aussprechen werden, also ein gegensätzliches Verhält-

---

setzen können. Die Partikel hat ganz nur ihre naturgemäße Anwendung gefunden.

[1]) Hier, wie häufig, ist es gleich gut, ob καὶ oder δε stehe. Ersteres reihet einfach an, aber das Verbundene ist doch gewöhnlich ein Heterogenes; Anderes kömmt zu Anderem. Wird nun auf dies letztere Moment die Reflexion mehr gelenkt, so wird eben eine Art Gegensatzes aus der bloßen Verknüpfung und steht also δε statt καὶ. Ersteres deutet demnach auch mehr auf reflectirenden Standpunct, daher es dem καὶ gegenüber auf Posteriorität jenes Textes weiset, der δε dafür gesetzt.

niß; dies Gleiche auch natürlich wieder, wenn Jesus entgegnet auf die gemachte Einrede der Pharisäer. So faßte wirklich der griechische Matthäus die Sache auf und setzt 12, 2: Οἱ δε Φαρισαιοι ἰδοντες εἰπον αὐτῳ; dann V. 3: Ὁ δε εἰπεν αὐτοις. — Wenn auch die simplere Verbindung mit και leicht begreiflich gefunden wird an einem judaicirend-griechischen Original-Schriftsteller, so doch gewiß nicht so, wenn Marcus den griechischen Matthäus vor sich gehabt hätte.

Auch eine Art Gegensatz findet Statt Marcus 3, 3 und 4. Da heißt es: Και λεγει (ὁ Ἰησ.) τῳ ἀνθρωπῳ τῳ ἐξηραμμενην ἐχοντι την χειρα· Ἐγειραι εἰς το μεσον! Και λεγει αὐτοις· Ἐξεστι τοις σαββασιν ἀγαθοποιησαι...; Diese beiden Sätze hätte wohl kein des griechischen Sprach-Charakters Kundiger so schlechthin mit και verbunden, da in ihnen, wenn auch nicht ein directer Gegensatz, doch eine Entgegenstellung des Einzelnen und zwar des Hilfe suchenden Kranken — zur ganzen anwesenden Versammlung, bestehend aus Pharisäern, die solcher Hilfe gegenwärtig als Sabbathverletzung entgegentreten. Wenn also auch nicht durchaus eine adversative Partikel Jesu Befehl an den Kranken und dann Jesu Anfrage an die Versammlung der Pharisäer vermitteln muß, so wird doch zur Aneinanderreihung dieser Sätze immerhin eine nachdrücklichere Partikel erfordert, als das bloße „und" wie z. B.: „Zu dem Menschen sprach er u. s. f.; dann zu den Andern." — So hat es jetzt Matthäus nur in umgekehrter Folge 12, 11. 13: Ὁ δε εἰπεν αὐτοις κτλ. Τοτε λεγει τῳ ἀνθρωπῳ. Ebenso Lukas 6, 8. 9: Εἰπε τῳ ἀνθρωπῳ (ὁ Ἰησ.)· Ἐγειραι και στηθι εἰς το μεσον! Ὁ δε ἀναστας ἐστη. Εἰπεν οὐν ὁ Ἰησους προς αὐτους κτλ. —

Ein eigentlicher Gegensatz findet wieder Marcus 4, 16. 17 Statt. Hier werden dem Samen, der auf Felsengrund gefallen, diejenigen verglichen, welche das (göttliche) Wort, wenn sie es hören, mit Freuden aufnehmen; aber sie haben keine Wurzel, sie sind momentan, ohne Bestand in der Zeit der Prüfung. Wer glaubte nun, daß Jemand anders, denn δε oder ἀλλα schreiben könnte, wo wir eben „aber" gesetzt haben! Und doch sagt wirklich Marcus

και οὐκ ἐχουσι ῥιζαν [1]), wogegen Matthäus richtig (13, 21): οὐκ ἐχει δε ῥιζαν.

Im gleichen Cap. 4 des Marcus könnten noch zwei Stellen ähnlich erörtert werden, doch ich will ihr Beweismoment blos andeuten durch Gegenüberstellung der Verbesserung:

Marcus.	Matthäus.
V. 31—32. Ὡς κοκκον σιναπεως, ὁς .. μικροτερος παντων των σπερματων ἐστι . . . και ὁταν σπαρῃ, ἀναβαινει και γινεται παντων των λαχανων μειζων·	13, 32: ὁταν δε αὐξηθῃ
V. 37—38. Και γινεται λαιλαψ . . . και (Lachm. Tischend. mit Vulg.) τα κυματα ἐπεβαλλεν εἰς το πλοιον. και ἠν αὐτος ... καθευδων.	8, 24: αὐτος δε ἐκαθευδε.

Wir wollen nun nur noch auf Ein augenscheinliches Beleg [2]) aufmerksam machen, wo jedenfalls die Gegensätzlichkeit der Gedanken gleichsam in voller Schroffheit dasteht und auch dem ersten Anblick sogleich sich darbietet, Marcus aber doch sich der Bindepartikel και bedient, während Matthäus und Lukas das δε gebrauchen, das sicher auch Marcus an dieser Stelle hätte beibehalten müssen, wäre es eben nur von einer Seite ihm schon vorgelegen. Diese Belegstelle ist der bekannte Ausspruch Jesu: „Was nützte es dem Menschen, wenn er auch die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber

---

[1]) Lukas, der sich in dieser Parabel überhaupt nach Marcus richtet, hat zwar auch και, aber zugleich eine solche Darstellung des Gedankens, daß die in ihm enthaltene Gegensätzlichkeit mehr in den Hintergrund tritt.

[2]) Man kann noch nachschlagen Marcus 3, 21. 22: Και οἱ γραμμ. (Matth. 12, 23. 24: οἱ δε Φαρ.); 4, 41: Και ἐφοβ. (Matth. 8, 27: οἱ δε ἐθαυμ.); 4, 25: και ὁς οὐκ ἐχει (Matth. 13, 12: ὁστις δε οὐκ ἐχει); 10, 48: Και ἐπετιμων (Matth. 20, 31: ὁ δε ὀχλ. ἐπετιμ.); 12, 12: Και ἐζητουν .. και ἐφοβηθ. (Matth. 21, 46: Και ζητουντες .. ἐφοβηθ.). Von solchen Stellen, wo Marcus ohne Parallele in Matthäus das και bei durchaus adversativer Gedankenbeziehung setzt, sind wohl die auffallendsten Marcus 7, 24: οὐδενα ἠθελε γνωναι· και οὐκ ἠδυνηθη λαθειν, und 16, 10. 11: ἐκεινη.. ἀπηγγειλε .. κἀκεινοι.. ἠπιστησαν.

Schade litte? Τι γαρ ὠφελειται, sagt Lukas 9, 25, ανθρωπος κερδησας τον κοσμον ὁλον, ἑαυτον δε ἀπολεσας ἡ ζημιωθεις; Matthäus aber sagt 16, 26: Τι γαρ ὠφελειται ἀνθρωπος, ἐαν τον κοσμον ολον κερδηση, την δε ψυχην αὐτου ζημιωθη; und nun Marcus? Τι γαρ ὠφελησει ἀνθρωπον, heißt es bei ihm 8, 36, ἐαν κερδηση τον κοσμον ὁλον και ζημιωθη την ψυχην αὐτου. — Man sieht, Matthäus und Marcus stimmen, wenigstens von ἐαν weg, buchstäblich zusammen — bis an das και. Hat Marcus nach dem griechischen Matthäus sich gerichtet, dann hat Marcus also mit seinem και eine Correctur des matthäischen Textes [1]) machen wollen; — wer möchte dies glauben? Hat aber Marcus das erste griechische Evangelium verfaßt, dann ist ihm der Hebraismus, der im και hier liegt, leicht verzeihlich. Aber begreiflich ist auch, daß der griechische Uebersetzer des Matthäus-Evangeliums, bei übrigens genauem Anschluß an den Text des Marcus, doch durch den Charakter der griechischen Sprache genöthigt wurde, das και mit δε umzutauschen.

V. 6 (Matth. 3, 4).

Mich dünkt, schon eine blos oberflächliche Verbindung dieser Stelle in Marcus und Matthäus müsse das Urtheil zur Anerkenntniß der Priorität des griechischen Textes bei Marcus hinlenken. Der V. ist hier noch ganz in hebräischer Construction ausgedrückt, ja verräth sich offenbar als ganz getreue Uebersetzung aus hebräischer Vorlage: Και ἠν (Var. ἠν δε; sicher Correction!) = וַיְהִי, ἐνδεδυμενος = לָבוּשׁ (Daniel 10, 5, wo ebenfalls der Accus. der Bekleidung damit verbunden), τριχας καμηλου = צֶמֶר גָּמָל (Schoettgen. hor. heb. tom. I. pag. 4), και ἐσθιων = וְאֹכֵל u. s. f. — Dazu kommt noch die Schlichtheit des Ausdruckes: „er war mit Kameelhaaren bekleidet," statt: er hatte ein Kleid von sol-

[1]) Wohl kann gerade die Verbindung mit „und" einen Contrast oft um so mehr hervorheben; allein bei Marcus kann dies nicht in Rechnung kommen, da er durch die stete Einerleiheit dieser Verbindung solchen relativen Sinn von και, auch wo er Statt finden könnte, gleichsam verwischt.

chem Stoffe, wie Matthäus in freier Uebersetzung des hebräischen Originales sagt, (είχε το ένδυμα αύτου άπο τριχων καμηλου)[1]. Im zweiten Glied ist auch die Participial-Construction etwas auffallend im Griechischen; denn ἦν ἐσθιων ἀκριδας και μελι ἀγριον drückt gleichsam einen wirklichen Vorgang des Essens aus, mit Andauer (vergl. 1, 39: ἦν κηρυσσων; 4, 38: ἦν .. καθευδων; 10, 22: ἦν γαρ ἐχων) und hebt dazu auch jedenfalls die Hauptsache, das Nahrungsmittel, das ungewöhnliche, nicht so prägnant hervor, wie Matthäus wieder in seiner freiern Uebersetzung: ἡ δε τροφη αὐτου ἦν ἀκριδες και μελι ἀγριον. Matthäus, der griechische, zeigt sich also hier deutlich als sprachlicher Corrector, wenigstens nicht als der frühere, der dem Marcus schon vorgelegen.

Anmerkung. Das ἦσαν νηστευοντες in Marcus 2, 18 und: ἦν ὑποχωρων in Lukas 5, 16 bezeichnen einen wirklichen Vorgang mit Andauer (bezüglich auf Marcus 2, 15; Lukas 5, 15).

V. 7 (Matth. 3, 11).

In der Construction des Marcus: Ἔρχεται ὁ ἰσχυροτερος μου sehe ich noch jene schlichte Natürlichkeit, welche diese Fassung als die ursprüngliche[2] (auch im hebräischen Matthäus) verräth; die Textangabe des griechischen Matthäus dagegen ward wohl dadurch veranlaßt, daß der „Kommende" eben von Johannes mit diesem Participial-Substantiv gewöhnlich (vergl. Joh. 1, 15. 27. 31; Apostelg. 19, 4) und gerade auch bei Matthäus 11, 3 bezeichnet wird; verräth sich also als Ueberarbeitung der ursprünglichen Angabe.

V. 9 (Matth. 3, 13).

Auch hier ist die Construction bei Marcus noch ganz hebräisch: Και εγενετο ἐν εκειναις ταις ἡμεραις ἠλθεν Ἰησους, während bei Matthäus durchaus griechische Fassung herrscht. — Noch mehr aber

---

[1]) Auch Marcus will sicher nicht sagen: ein Kameel-Fell, sondern meint aus Kameelhaaren gewobenes Zeug.

[2]) Vergl. nebst Lukas 3, 16 auch Johannes 1, 30; Apostelg. 13, 25. Siehe: auch §. I zu V. 7 Note 1.

deutet der Mangel des bestimmten Artikels bei Ἰησους auf Priorität und Originalität des marcinischen Textes. Es wird nemlich hier Jesus bei Marcus zum ersten Mal historisch vorgeführt, daher um dieses Grundes willen der Artikel mit Recht fehlen kann [1]; aber nöthig ist dennoch hier diese Weglassung nicht, weil Jesus in der Inscription ja dem Leser schon vorgeführt worden, (Ἀρχη του ευαγγ. Ἰησου Χρ.), daher als nunmehr bekannte Person betrachtet werden konnte. Nun, wäre also der Text des griechischen Matthäus dem Marcus schon vorgelegen, wo jener bestimmte Artikel bei Ἰησους (3, 13): Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους, so würde sicherlich auch Marcus ἠλθεν ὁ Ἰησους hier gesetzt haben. Matthäus jedenfalls mußte den Artikel setzen, auch wenn er ihn bei Marcus nicht vorfand, weil er ja in zwei Capiteln schon von Jesus uns erzählt hat.

V. 10 (Matth. 3, 16).

Es hält gewiß schwer, zu glauben, daß auf ein vorliegendes: Και ἰδου, ἀνεωχθησαν αὐτῳ οἱ οὐρανοι ein Späterer den Ausdruck: εἰδε σχιζομενους τους οὐρ., wie Marcus sagt, vorzog. Eher ist gewiß wieder Matthäus der sprachliche Corrector, darum sagt auch Lukas 3, 21: Ἐγενετο δε ... ἀνεωχθηναι τον οὐρ. und auch anderwärts in den neutestamentlichen Schriften, wie auch bei den LXX steht immer dieser letztere Ausdruck (Joh. 1, 52; Apostelg. 7, 56; 10, 11; Offenb. 19, 11; Ezech. 1, 1). De Wette nennt den marcinischen Ausdruck „den anschaulichern, aber auch materiellern," was eben für seine Originalität wie für seine Priorität zugleich spricht.

---

[1]) Siehe Winer, Sprachl. des neutestamentlichen Sprachidioms (4. Auflage) Leipzig 1836. S. 108. Die hier in dieser Grammatik behauptete Regellosigkeit in Setzung oder Weglassung des bestimmten Artikels vor Eigennamen kann auf den Namen Ἰησους bei Matthäus und Marcus nicht geltend gemacht werden; denn überall steht ὁ Ἰησους mit Ausnahme eben der ersten Vorführung seiner Person, und dann noch in der Verbindung von Ἰησους, ὁ Ναζαρηνος (Marc. 10, 47; 14, 67; 16, 6; auch Matth. 21, 11). Einzig Matthäus 14, 1 ist την ἀκοην Ἰησου ein besonderer Fall, wo aber die Weglassung des bestimmten Artikels ganz erklärlich; auch wir würden sagen: er hörte von einem Jesus.

Nicht sowohl um etwas Positives für unsere Hypothese zu erweisen, als vielmehr um eine Einwendung, die gemacht werden könnte, zurückzuweisen, lasse ich mich noch in eine nähere Erörterung dieser Stelle ein. Es ist in §. 1 gesagt worden, daß Marcus mit seiner Construction: Και εὐθεως ἀναβαινων . . . εἰδε το πνευμα . . . καταβαινον eine Art Antithesis formire, die jedenfalls nicht ohne Eleganz ist. Der griechische Matthäus aber verwischt in *seiner* Construction diese stylistische Figur wieder, indem er statt des Particips ἀναβαινων das Verbum Finitum setzt: ἀνεβη. Sollte nun nach unserer Behauptung dem griechischen Matthäus-Evangelium das marcinische zur Vorlage gedient haben, so möchte es wohl auffallen, daß hier einmal *Marcus eleganter schreibt als Matthäus* — und möchte vielleicht hierin ein Fingerzeig für die *Priorität des griechischen Matthäus-Textes* vor dem marcinischen erblickt werden.

Ich könnte auch antworten, daß der Verfasser des griechischen Matthäus-Textes wohl die Paronomasie, die in Marcus sich findet, nicht einmal geachtet; denn in die Augen springend ist sie eben an sich nicht. Doch finde ich noch eine andere Lösung, wodurch Mehr erklärt wird — und diese schöpfe ich aus der *hebräischen* Fassung, in welcher diese Stelle ursprünglich da stand und Beiden vorlag. Diese Fassung denke ich mir nemlich ungefähr so, insofern im Hebräischen הִנֵּה das εὐθεως schon in sich schließt: וְטָבַל יֵשׁוּעַ עָלָה [1] מֵהַמַּיִם וְהִנֵּה נִפְתְּחוּ לוֹ הַשָּׁמַיִם וַיַּרְא הָרוּחַ

Et baptizatus Jesus ascendit ex aqua et ecce! aperti sunt ei coeli et vidit Spiritum etc. — Hieraus erkläre ich mir nun zunächst den *marcinischen* Text so: Marcus läßt וְטָבַל weg, weil er schon in V. 9 ἐβαπτισθη ὑπο Ἰωαννου gesagt hat, parallel nemlich mit des Matthäus Angabe 3, 13: του βαπτισθηναι ὑπ' αὐτου (Siehe §. 1 zu V. 9, 13). Da er nun aber gar gerne die Sätze mit einem *Participe* beginnt, (mit vorausgesetztem και oder folgendem δε), so setzt er עָלָה in's Particip: ἀναβαινων um, und um nun

[1]) Oder wohl noch eher: וַיִּטְבֹּל יֵשׁוּעַ וַיַּעַל, was aber hier nichts zur Sache thut.

ein Verbum Finitum als Hauptverbum des Satzes zu bekommen, wozu noch eben die Absicht kommt, das ἀναβαινων im Nominativ der Paronomasie wegen mit καταβαινον zu belassen, zieht er das וַיַּרְא ein Satzglied weiter vorwärts und verbindet somit: Και ἀναβαινων εἰδε, wozu dann natürlich „der geöffnete Himmel" als Object neben dem πνευμα construirt werden mußte. Noch blieb das וְהִנֵּה übrig; dieses mit και ἰδου zu geben, ging nunmehr wegen des Hauptverbums εἰδε nicht wohl an, aber der Nebenbegriff des Ueberraschenden, Augenblicklichen, der in הִנֵּה mitenthalten ist [1]), war noch auszudrücken durch ein εὐθεως, welchem Ausdrucke Marcus ohnehin gewöhnlich die Stelle unmittelbar nach και am Anfang der Sätze anweist: und so geschah es auch hier, wo also εὐθεως nicht sowohl auf ἀναβαινων zu beziehen ist, als vielmehr den Uebergang des ἀναβαινων zu εἰδε vermittelt, d. h. als einen raschen bezeichnet, (ecce! confestim (dies liegt im הִנֵּה) aperti sunt ei coeli, hieß es ja im Urtexte; bei Marcus nun: Et ecce! simulac de aqua ascendit, statim vidit . . [2]).

Nun, der griechische Uebersetzer des Matthäus handelt einerseits als treuer Uebersetzer, anderseits nimmt er auf Marcus Rücksicht. Letzterer (des Marcus: εὐθεως ἀναβαινων) bestimmt ihn, nach Angabe von: Και βαπτισθεις ὁ Ἰησους zu setzen: εὐθυς ἀνεβη [3]), (das Verbum Finitum im Anschlusse also an das he-

---

[1]) Die LXX übersetzen וְהִנֵּה öfters mit και εὐθυς und και εὐθεως (z. B I. Mos. 15, 4).

[2]) Das ἀναβαινων hat also zwischen εὐθεως εἰδε bei Marcus gleichsam parenthetische Stellung.

[3]) Daß der griechische Matthäus εὐθυς neben και ἰδου in seinen Text aufnimmt, darf gar nicht befremden. Die LXX schieben dies Wort gar häufig ein, wo im Hebräischen gar kein Ausdruck hierfür Anlaß gab. Zudem wäre και ἰδου für sich allein immerhin noch mangelhafte Uebertragung des הִנֵּה an dieser Stelle wenigstens gewesen; dies και ἰδου aber wieder gehörte bei Matthäus wesentlich zur ganzen Construction des Satzes. So ist eigentlich nur das mehr auffallend, daß eben das εὐθυς bei ἀνεβη steht, statt vor ἀνεῳχθησαν und gerade dies erklärt sich nun ganz gut aus des griechischen Matthäus Abhängigkeit vom marcinischen Texte.

bräische Original und weil in βαπτισθεις schon ein Particip vorangeht! und eben also darum keine Paronomasie!). Das hebräische Original dagegen (außer dem gerade eben Gesagten) veranlaßt ihn dann, das וְהִנֵּה nochmals gleichsam mit και ἰδου! zu geben, und so begreifen wir hiemit denn auch seine Fassung vollkommen, und zudem eben das Verhältniß beider Evangelisten zu einander nach ihrem jetzigen Textlaute. Ja gerade die ungezwungene Natürlichkeit dieser Lösung ist gewiß selbst noch positiv, und kräftig zeugend für die Wahrheit unserer Hypothese, und besonders auch für die ursprüngliche hebräische Sprache des Matthäus-Evangeliums.

Die Annahme einer Abhängigkeit (und zwar zumeist in sprachlich verbessernder Weise) des griechischen Matthäus von Marcus, die also hiemit genügend defendirt ist, erhält aber dadurch Bestärkung, daß in Matthäus εὐθυς für das εὐθεως des Marcus gesetzt ist. Wäre der griechische Matthäus dem Marcus vorgelegen, so würde wohl Marcus dies εὐθυς adoptirt haben; denn er hat es ja auch 1, 12 und 28. Aber anders umgekehrt, indem der griechische Matthäus hier bei Marcus εὐθεως vorfand, läßt sich ganz gut begreifen, daß er es in der Form εὐθυς und nicht εὐθεως, vor ἀνεβη hinsetzte; denn Matthäus hat eine bestimmte Consequenz in Setzung von εὐθυς und εὐθεως; ersteres steht bei ihm nemlich da, und nur da, wo es adjectivisch stehen kann, also auf ein Subject im Sing. Mascul. sich bezieht [1]); in allen andern Fällen hat er εὐθεως. Darum also setzt er hier εὐθυς ἀνεβη, wie auch 13, 20: εὐθυς μετα χαρας λαμβανων. [2]). Marcus dagegen

---

[1]) Aehnlich im Lateinischen: nullus video, recens venio. Freilich geht des griechischen Matthäus Consequenz nur so weit, daß die beiden (einzigen) oben bezeichneten Stellen, in denen er εὐθυς hat, diesen adjectivischen Gebrauch des Wortes (vergl. mit Marcus) sichtlich darbieten; dagegen aber steht doch immerhin auch bei Matthäus einige Male εὐθεως, wo er in strenger Consequenz εὐθυς hätte setzen müssen; vergl. 25, 15.

[2]) Gerade wieder, wo Marcus (4, 16) sagt: εὐθεως μετα χαρας λαμβανουσι, woraus die Correctur in sprachlicher Hinsicht, die der griechische Matthäus mit εὐθυς machen will, um so wahrscheinlicher.

ist in dieser Hinsicht regellos, wie er hier 1, 10: ευθεως αναβαινων ειδε sagt, so dagegen 1, 12: Και ευθυς το πνευμα αυτον εκβαλλει und 1, 28: εξηλθε δε η ακοη αυτου ευθυς; er gebraucht es also nicht adjectivisch, sondern indeclinabel (wie die LXX). — Es verräth sich also ziemlich deutlich des Matthäus: ευθυς ανεβη als eine sprachliche Correctur, während umgekehrt Marcus keineswegs zu einer Correctur veranlaßt worden sein konnte.

Ueberdies ist auch nicht zu übersehen, daß Marcus blos το πνευμα sagt [1]), Matthäus aber το πνευμα του θεου. Man könnte freilich hier του θεου als einen Zusatz ansehen, dessen Autor der griechische Uebersetzer des Matthäus war. Mich jedoch dünkt es wahrscheinlicher, daß auch im hebräischen Original dieser Genitiv stand, einerseits weil רוּחַ im Hebräischen, auch mit dem Artikel, zur Bezeichnung des heiligen Geistes ungenügend ist, anderseits und besonders, weil wohl dem Evangelisten die Stelle Isaias 11, 2 vorschwebte, wo der über dem Messias ruhende „Geist Gottes" durch רוּחַ יְהוָה ausgedrückt ist [2]). Im Griechischen dagegen war für jeden Christen το πνευμα bezeichnend genug, besonders im Zusammenhange hier mit dem ganzen Satze [3]). Der Ver-

---

[1]) Auch hierin nähert sich Marcus mehr als Matthäus der Sprache des Apostels Paulus. Matthäus gebraucht *πνευμα* fast immer nur mit einem Genitiv: *του θεου* oder *του πατρος* (10, 20; 12, 28) oder setzt *αγιον* bei; bei Marcus findet sich nur letzteres Adjectiv, nie ein Genitiv. — Wo Matthäus *πνευμα* absolut sagt, ist die Beziehung durch Vorhergegangenes, (4, 1; 12, 28), oder durch die Redensart überhaupt (22, 43) klar.

[2]) Daß ein besonderer Grund den Matthäus veranlaßte, hier 3, 16 *πνευμα του θεου* und nicht *πνευμα αγιον* zu setzen, also wohl eben die Beziehung auf Isaias 11, 2, erhellt noch mehr daraus, daß an der einzigen Stelle 12, 28, wo ebenfalls noch *πνευμα του θεου* steht, dieser Ausdruck auch durch einen besondern Umstand begründet ist, nemlich durch Parallelismus, indem Jesus folgert: *αρα εφθασεν εφ' υμας η βασιλεια του θεου.*

[3]) Jedenfalls hatte Marcus auch besondere Absichten bei Weglassung von *του θεου*. Ich gebe hiervon aber die nöthige Erörterung dann in der vollständigen Schrift.

fasser des griechischen Matthäus-Textes hielt sich hienach einfach an sein hebräisches Original.

V. 11 (Matth. 3, 17).

Marcus und Matthäus construiren hier εὐδοκεῖν mit ἐν. Allein Matthäus hat an einer andern Stelle (12, 18) ein Citat aus Isaias 42, 1. ff., in welchem er, der griechische Matthäus (nicht die LXX, von deren Text er hier ganz abweicht) εὐδοκεῖν mit εἰς construirt. An dieser letztern Stelle ist der griechische Matthäus, weil ohne Parallele in Marcus, unabhängig in Hinsicht der griechischen Diction, blos an ein hebräisches Original gebunden, dessen בְּ ihm völlig freie Wahl zwischen ἐν und εἰς ließ, ja vielmehr ersteres näher legte. Warum setzt er nun doch εἰς an dieser Stelle? Ich sehe einen vernünftigen Grund nur in der Annahme, daß Matthäus εὐδοκεῖν gewöhnlich mit εἰς construirte, dagegen 3, 17 bewogen ward zur Setzung von ἐν durch Vorlage des marcinischen Textes. — Diese Annahme wird aber noch um so begründeter, als das Citat aus Isaias 42, 1. ff. bei Matthäus 12, 18 offenbar hieher zur Taufe Jesu Bezug hat; als es sichtlich ist, daß die Stimme vom Himmel, die hier bei der Taufe zu Jesus spricht: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (ἐν ᾧ εὐδόκησα) auf die Isaische Stelle anspielt, wo da steht: אֶתְמָךְ בּוֹ בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי (dafür stand wohl in Matth. 12, 18: בָּרִי) הֵן עַבְדִּי, was der griechische Matthäus übersetzt, augenscheinlich mit Rücksicht auf 3, 16: Ἰδοὺ, ὁ παῖς μου, ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου. κτλ. [1]). — Bei 17, 5

---

[1]) Diese Rücksicht zeigt eben die Wahl derselben Ausdrücke: ὁ ἀγαπητός und εὐδόκησεν. Man vergleiche dagegen den Text der LXX: Ἰακὼβ, ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ. Ἰσραὴλ, ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. — Die Anspielung der Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu auf diese Stelle (Isaias 42, 1) ist übrigens darum noch um so sicherer, als eben auch das Herabkommen des heiligen Geistes unmittelbar nach dem Angeführten, in dieser isaischen Stelle Andeutung findet: נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו. LXX. ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν. Der hebräische Matthäus setzte nach נַפְשִׁי noch ein בּוֹ in den Text.

setzt freilich Matthäus wieder ἐν ᾡ ευδοκησα, und zwar auch vom marcinischen Texte unabhängig (Marc. 9, 7), denn in Marcus fehlt dieser Satztheil; aber es nahm der griechische Matthäus hier bei Uebersetzung von 17, 5 (seines hebräischen Originals) zurückblickend Rücksicht auf die Uebersetzung, die er dieser nemlichen Rede 3, 16 gegeben.

V. 12 (Matth. 4, 1).

Και ευθυς το πνευμα αυτον ἐκβαλλει εις την ερημον, das konnte doch wohl nicht Jemand schreiben, der des Matthäus Angabe: Τοτε ὁ Ἰησους ανηχθη εις την ερημον ὑπο του πνευμ. vor sich hatte. Wohl aber läßt sich obiger Ausdruck bei Marcus leicht begreifen, wenn er ihn als Original-Schriftsteller (in Hinsicht der Sprache) gesetzt hat, denn gleich unten V. 43., wo er einen originellen Zusatz der Matthäus-Darstellung beifügt, sagt er mit derselben Derbheit des Ausdruckes: ἐμβριμησαμενος αυτῳ ευθεως ἐξεβαλεν αυτον (worüber Näheres zu V. 40. ff). — Natürlich, wo dann der Sinn eigentlich „fortjagen" „austreiben" ist, gebrauchen alle Evangelisten ἐκβαλλειν.

Anmerkung. Matthäus gebraucht εκβαλλειν auch in der Bedeutung „heraus-, hervornehmen," wo Sachen das Object sind; so 7, 5; 12, 20. 35; 13, 52. Analog dieser Bedeutung ist auch das εκβαλλειν bei Matthäus 9, 38, wo zwar Personen das Object bilden („daß der Vater Arbeiter ausschicke"), aber von diesen Personen weise von Sachen geredet wird, die man aus einer Vorrathskammer hervorholt. Nur im Briefe Jacobi findet sich der gleiche Sinn, wie Marcus 1, 43 und hier.

* * *

Bei Anlaß dieses V. muß ich auch noch eine andere, etwas weitläufigere, aber auch viel wichtigere Erörterung beifügen. Es ist nemlich wohl fast in allen Einleitungs-Schriften zum neuen Testament oder zu den Evangelien bemerkt, daß in Marcus ein häufiger Gebrauch des Präsens als historische Zeitform sich finde. Schon dies, sofern eben Marcus sich hiedurch eigenthümlich auszeichnet, spricht für die Originalität seines griechischen Textes.

Rechnen wir aber noch dazu, daß dieser Gebrauch des Präsens bei Marcus ein ziemlich regelloser ist, indem oft nur Ein Verbum mitten in der historischen Erzählung diese Zeitform hat, vor- und nachher aber Zeitformen der Vergangenheit Anwendung finden; daß dagegen Matthäus zwar auch oft im historischen Präsens erzählt, aber zumeist nur mit Marcus, also wohl durch ihn veranlaßt, und dann nicht in so regellosem Wechsel der Zeitformen, sondern continuirlicher: so stellt sich hieraus gewiß — wenigstens an Parallelstellen, wo genauere Harmonie Beider Statt findet — zugleich mit der Priorität des marcinischen Textes vor dem griechischen des Matthäus auch die Abhängigkeit des letztern vom erstern dar. Man möge mir nun hier wieder eine kurze Sammlung von Belegstellen aus dem Ganzen der evangelischen Synopsis Beider gestatten:

Marcus I.	Matthäus IV.
V. 12. *Και ευθυς το πν. αυτον ἐκβαλλει ...*	V. 1. *Τοτε ὁ Ἰησους ἀνηχθη ...*
V. 13. *Και ἠν ἐν τη ἐρημῳ ... και ἠν μετα των θηριων.*	V. 2. *Και νηστευσας ... πεινασε.*
Marcus I.	**Matthäus VIII.**
V. 29. *Και ... ἠλθον εἰς την οἰκιαν*[1] *Σιμωνος ...*	V. 14. *Και εἰςελθων .. εἰς την οἰκιαν*[1] *Πετρου ..*
V. 30. *Η δε πενθερα .. κατεκειτο .. και εὐθεως λεγουσιν αυτῳ ..*	*εἰδε την πενθεραν .. βεβλημενην ..*
V. 31. *Και προςελθων ηγειρεν αυτην.*	V. 15. *Και ηψατο της χειρος αυτης .. και ηγερθη.*
Marcus I.	**Matthäus VIII.**
V. 40. *Και ἐρχεται .. λεπρος .. γονυπετων ...*	V. 2. *Και ἰδου, λεπρος .. προσεκυνει αυτῳ ...*
V. 41. *Ὁ δε Ἰησους .. ηψατο αυτου, και λεγει αυτῳ ...*	V. 3. *Και ... ηψατο αυτου ὁ Ἰησους, λεγων ...*
V. 42. *Και .. απηλθεν .. ἡ λεπρα και ἐκαθαρισθη.*	*και ευθεως ἐκαθαρισθη ... ἡ λεπρα.*

[1]) Man erkläre es ohne Annahme gegenseitiger Benützung, wie Marcus und Matthäus hier im Ausdrucke: *οἰκια* übereinstimmen, (auch Lukas 4, 38), dagegen wieder *οἰκος* steht, wie verabredet, in Marcus 2, 11; Matthäus 9, 6 (und Lukas 5, 24); dann wieder *οἰκια* mitsammen in Marcus 2, 15; Matth 9, 10 (und Lukas 5, 29) u. s. f.

Marcus II.	Matthäus IX.
V. 3. *Και ἐρχονται . . . παραλυτικον φεροντες . . .*	V. 2. *Και ἰδου, προσεφερον . . παραλυτικον . . .*
V. 4. *Και . . ἀπεστεγασαν την στεγην . . και χαλωσι τον κραββατον . . .*	
V. 5. *Ἰδων δε ὁ Ἰησους λεγει*	*και ἰδων ὁ Ἰησους . . εἰπε . .*
Marcus III.	**Matthäus XII.**
V. 1. *. . . και ἠν ἐκει ἀνθρωπος . .*	V. 10. *Και ἰδου, ἀνθρωπος ἠν . .*
V. 2. *Και παρετηρουν αὐτον . . .*	*και ἐπηρωτησαν αὐτον . . .*
V. 3. *Και λεγει τῳ ἀνθρωπῳ . .*	V. 11. *Ὁ δε εἰπεν αὐτοις . . .* Dann aber mit Marcus:
V. 4. *Και λεγει αὐτοις . . . Οἱ δε ἐσιωπων.*	
V. 5. *Και . . . λεγει τῳ ἀνθρωπῳ . . και ἐξετεινε· και ἀπεκατεσταθη ἡ χειρ αὐτου.*	V. 13. *Τοτε λεγει τῳ ἀνθρωπῳ . . . και ἐξετεινε· και ἀπεκατεσταθη ὑγιης . . .*
Marcus III.	**Matthäus XII.**
V. 31. *Ἐρχονται οὐν ἡ μητηρ . . .*	V. 46. *Ἐτι δε αὐτου λαλουντος ἰδου, ἡ μητηρ . . .*
και . . . ἀπεστειλαν . . . φωνουντες αὐτον.	*εἱστηκεισαν ἐξω, ζητουντες αὐτω λαλησαι.*
V. 32. *Και ἐκαθητο . . . και λεγουσιν αὐτῳ . . .*	V. 47. *Εἰπε δε τις αὐτῳ . . .*
V. 33. *Και ἀπεκριθη αὐτοις . . .*	V. 48. *Ὁ δε ἀποκριθεις εἰπε . . .*
V. 34. *Και περιβλεψαμενος . . λεγει .*	V. 49. *Και ἐκτεινας . . . εἰπε . . .*
Marcus V.	**Matthäus VIII.**
V. 14. *Οἱ δε . . . ἐφυγον και ἀπηγγειλαν . . .*	V. 33. *Οἱ δε . . . ἐφυγον και . . ἀπηγγειλαν . . .*
και ἐξηλθον ἰδειν . . .	
V. 15. *Και ἐρχονται . . . και θεωρουσι . . .*	V. 34. *Και ἰδου, πασα ἡ πολις ἐξηλθεν.*
και ἐφοβηθησαν.	
V. 16. *Και διηγησαντο . . .*	
V. 17. *Και ἠρξαντο παρακαλειν . . .*	*και ἰδοντες παρεκαλεσαν . . .*
Marcus VI.	**Matthäus XIV.**
V. 48. *Και εἰδεν αὐτους βασανιζομενους . . .*	V. 24. *Το δε πλοιον . . μεσον . . ἠν, βασανιζομενον . . .*
και . . . ἐρχεται προς αὐτους . .	V. 25. *Τεταρτη δε . . . ἀπηλθε προς αὐτους . . .*
και ἠθελε παρελθειν . . .	
V. 49. 50. *Οἱ δε . . . ἐδοξαν . . . ἀνεκραξαν . . . ἐταραχθησαν . . .*	V. 26. *Και ἰδοντες . . ἐταραχθησαν . .*

Marcus IX.	Matthäus XVII.
V. 2. *Και παραλαμβανει . . . και αναφερει αυτους . . .*	V. 1. *Και . . . παραλαμβανει . . και αναφερει . . .*
και μετεμορφωθη [1]) . . .	V. 2. *Και μετεμορφωθη* [1]) . . .
V. 3. *Και τα ἱματια . . . ἐγενετο . . .*	*τα δε ἱματια . . . ἐγενετο . . .*
V. 4. *Και ὠφθη αυτοις Ἠλιας . . .*	V. 3. *Και ἰδου, ωφθησαν αυτοις . . .*
V. 5. *Και . . . ὁ Πετρος λεγει . . .*	V. 4. *Ἀποκριθεις δε ὁ Πετρος ειπε . .*
Marcus X.	**Matthäus XX.**
V. 35. *Και προςπορευονται . . .*	V. 20. *Τοτε προςηλθεν . . .*
V. 36. *Ὁ δε ειπεν αυτοις . . .*	V. 21. *Ὁ δε ειπεν αυτη . . .*
Marcus XI.	**Matthäus XXI.**
V. 4. *Ἀπηλθον δε και ευρον . . . και λυουσιν αυτον.*	V. 6. *Πορευθεντες δε . . . και ποιησαντες . . .*
V. 5. *Και τινες . . . ἐλεγον . . .* V. 6. *Οἱ δε ειπον . . .*	
V. 7. *Και ἠγαγον τον πωλον . . . και ἐπιβαλλουσι. . . .*	V. 7. *ἠγαγον τον ὀνον . . . και ἐπεθηκαν . . .*
Marcus XIV.	**Matthäus XXVI.**
V. 53. *Και απηγαγον τον Ἰησουν . . . και συνερχονται . . .*	V. 57. *Οἱ δε . . . ἀπηγαγον . . . ὁπου . . . συνηχθησαν . .*
V. 54. *Και ὁ Πετρος ἠκολουθησεν . . .*	V. 58. *Ὁ δε Πετρος ἠκολουθει . . .*
Marcus XV.	**Matthäus XXVII.**
V. 16. *Οἱ δε . . . ἀπηγαγον αυτον . . .*	V. 27. *Τοτε οἱ στρατιωται . . . παραλαβοντες τ. Ἰησουν . . .*
και συγκαλουσιν . . . την σπειραν . . .	*συνηγαγον . . . την σπειραν . . .*
V. 17. *Και ἐνδυουσιν αυτον . . . και περιτιθεασιν . . .*	V. 38. *Και ἐκδυσαντες . . . περιεθηκαν . . .*
V. 18. *Και ἠρξαντο* [2]) *ἀσπαζεσθαι . . .*	V. 29. *Και . . . ἐπεθηκαν . . . και . . ἐνεπαιζον αυτω . . .*

---

[1]) Man beachte wieder, wie der gleichmäßige Gebrauch des Präsens bei Beiden in *παραλαμβανει* und *αναφερει* hier in *μετεμορφωθη* wieder bei Beiden zugleich in Anwendung des Aorist umschlägt!

[2]) Marcus gebraucht gar viel dies Wort, wo jedenfalls nicht immer der Begriff des „Anfangens" ausgedrückt werden soll, jedoch immerhin eine bestimmte Nüancirung der im Verbum ausgedrückten Thätigkeit stattfindet. Davon anderswo. Hier aber bemerke ich, daß Marcus *ἀρχεσθαι* „anfangen" nie

V. 19. Και ἐτυπτον .. και ἐνεπτυον .. και προσεκυνουν ...	V. 30. Και ἐμπτυσαντες ... ἐλαβον .. και ἐτυπτον ...
V. 20. Και ... ἐξεδυσαν ... και ἐνεδυσαν ... και ἐξαγουσιν αὐτον ...	V. 31. Και ἐξεδυσαν .. και ἐνεδυσαν .. και ἀπηγαγον αὐτον ...
V. 21. Και ἀγγαρευουσι ... Σιμωνα ...	V. 32. Ἐξερχομ. δε εὑρον .. Σιμωνα τουτον ἠγγαρευσαν ...
V. 22. Και φερουσιν αὐτον ...	V. 33. Και ἐλθοντες ...
V. 23. Και ἐδιδουν αὐτῳ πιειν ...	V. 34. ἐδωκαν αὐτῳ πιειν ...
V. 24. Και σταυρωσαντες ... διαμεριζονται ...	V. 35. Σταυρωσαντες δε ... διεμερισαντο ...
Marcus XVI.	**Matthäus XXVIII.**
V. 3. Και ἐλεγον προς ἑαυτας ...	V. 1. Ὀψε δε ... ἠλθε Μαρια ...
V. 4. Και ἀναβλεψασαι θεωρουσι ..	θεωρησαι ...
V. 5. Και εἰςελθουσαι εἰδον ...	V. 2. Και ἰδου, ... ἀγγελος ... ἀπεκυλισε ...
V. 6. Ὁ δε λεγει αὐταις ...	V. 5. Ἀποκριθεις δε ... εἰπε ταις γυναιξι ...

Diese Auswahl von Parallelen wird Jedem ein ungefähres Bild zu geben vermögen, wie häufig und regellos bei Marcus der Wechsel zwischen Zeitformen der Vergangenheit und der Präsensform [1]), wie viel beständiger dagegen Matthäus ist, der zumeist nur in der Vergangenheit erzählt. Einzig der Ausdruck λεγει und λεγουσι

im Präsens gebraucht (auch Matth. nicht), und eben deshalb macht er stets einen Uebergang aus der Präsensform in irgend eine Form der Vergangenheit, wenn ἀρχεσθαι in Anwendung kommen soll, vergl. Marcus 1, (44.) 45; (3, 34.) 4, 1; 6, (1.) 2. 7; 11, 15; (11, 33.) 12, 1; 14, 33; 15, (17.) 18. — Dagegen setzt er ἐρχεσθαι gern in's Präsens.

[1]) Selbst oft in der gleichen Satzperiode wechselt so das Tempus, wovon in obigem Schema Beispiele genug. — In Hinsicht der Regellosigkeit jedoch gilt, außer was eben Note c) bemerkt worden, noch als Beschränkung, daß auch im Tempuswechsel oft feinere Nüancirungen der erzählenden Darstellung liegen; vergl. unten zu Matthäus 2, 19; 3, 1. 13. Mehreres hierüber in §. III.

macht bei Matthäus eine Ausnahme [1]); denn hier ist die Präsensform im Matthäus-Evangelium so häufig als im marcinischen. In Bezug auf andere Verba steht bei Matthäus das Präsens nur, entweder wo Marcus mit solchem vorausgeht, (jedoch eben im Ganzen nur seltene Male sich ihm hierin anschließend), oder wo Matthäus durch eine schärfere, denn και, vom Vorausgehenden abschneidende Zeit-Partikel, besonders τοτε, dem durch sie eingeleiteten Satze gleichsam eine selbstständigere Stellung gibt [2]). Ich setze zum Erweise des Gesagten sämmtliche Stellen her, in welchen, mit Ausnahme von λεγει und λεγουσι, Matthäus die Präsensform des Verbums darbietet:

Matthäus.	Marcus.
2, 19: *Τελευτησαντος δε του Ἡρωδου, ἰδου, ἀγγελος ... φαινεται ... τω Ἰωσηφ ...*	
3, 1: *Ἐν δε ταις ἡμ. ἐκειν. παραγινεται Ἰωαννης...*	1, 4: *Ἐγενετο Ἰωαννης ...*
3, 13: *Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους...*	1, 9: *Και ἐγενετο .. ἠλθεν Ἰησους..*
4, 5: *Τοτε παραλαμβανει αὐτον ὁ διαβολος...*	
4, 8: *Παλιν παραλαμβανει .. και δεικνυσιν ...*	
4, 11: *Τοτε ἀφιησιν αὐτον ὁ διαβολος.*	

---

[1]) Auch hievon, als einem auf hebräische Urschrift hinweisenden Momente Mehreres in §. III. — Uebrigens treffen auch hierin Matthäus und Marcus oft auf merkwürdige Weise zusammen, und zudem gilt, daß, wenn gleich Matthäus *λεγει* und *λεγουσι* ziemlich häufig ohne Parallele in Marcus gebraucht, er doch an Parallelstellen diese Formen zumeist aus Marcus entlehnt. Die nähere Nachweisung hievon im größern Werke.

[2]) Dies ist selbst bei den Formeln *λεγει* und *λεγουσι* zumeist der Fall. Entweder geht *τοτε* voran, oder auch diese Verba stehen absolut ohne Bindepartikel, also jedenfalls viel selbstständiger, als bei Verbindungen mit *και*. *Και λεγει* oder *λεγουσι* kommt jedoch auch einige Mal vor. Hierüber dann noch eine Erörterung in §. III.

Matthäus.	Marcus.
9, 14: *Τοτε προσερχονται αὐτω ...*	2, 18: *Και ἐρχονται ...*
15, 1: *Τοτε προσερχονται τω Ἰησου ...*	7, 1: *Και συναγονται προς αὐτον ...*
17, 1: *Και παραλαμβανει .. και ἀναφερει ...,* woraus mit Marcus: *και μετεμορφωθη.*	9, 2: *Και ... παραλαμβανει .. και ἀναφερει ..,* woraus mit Matthäus: *και μετεμορφωθη.*
22, 16: *Και ἀποστελλουσιν ...*	12, 13: *Και ἀποστελλουσι ...*
26, 36: *Τοτε ἐρχεται μετ' αὐτων.*	14, 32: *Και ἐρχονται ...*
26, 40: *Και ἐρχεται ... και εὑρισκει ...*	14, 37: *Και ἐρχεται και εὑρισκει ...*
26, 43: *Και ἐλθων εὑρισκει ...*	14, 40: *Και ὑποστρεψας εὑρεν ...*
26, 45: *Τοτε ἐρχεται ...*	14, 41: *Και ἐρχεται το τριτον ...*
27, 38: *Τοτε σταυρουνται ...*	15, 27: *Και ... σταυρουσι ...*

Hiezu ist nun noch im Besondern zu bemerken:

Bei den drei ersten Stellen, 2, 19; 3, 1; 3, 13 ist in den betreffenden Sätzen jedesmal etwas Factisches vorgeführt, das durch bedeutende Zwischenfrist (von der Flucht nach Aegypten bis zum Tode des Herodes; von der Rückkehr Jesu aus Aegypten bis zum Austreten des Täufers, etwa 28 Jahre!; von diesem Auftreten des Johannes bis zur Taufe Jesu) vom Vorausgegangenen getrennt ist, und da eben steht der Tempuswechsel und das Präsens so ganz geeignet, um das Vorausgegangene gleichsam als abgeschlossen, das Vorzuführende aber als ein viel Näher-Liegendes und zugleich als ein neues Moment in der geschichtlichen Entwicklung mit lebendiger Anschaulichkeit dem Leser darzustellen.

Einen fortgesetzten Gebrauch des Präsens in Matthäus findet man nur bei der dreimaligen Versuchungsgeschichte Jesu in der Wüste, und beim dreimaligen Wiederkehren Jesu zu den schlafenden Jüngern auf dem Oelberge und zwar in der Art, daß dazwischen (innerhalb der Reihenfolge) auch Vergangenheitsformen Anwendung finden. Hieraus läßt sich schließen, daß das Präsens eben die Wiedererneuerung desselben Momentes lebendiger ausdrücken soll, weshalb diese Zeitform

bei der Versuchungsgeschichte auch erst mit der zweiten Versuchung beginnt [1]). — In Hinsicht auf das im Oelgarten Vorgefallene ist Matthäus zugleich noch eben abhängig vom marcinischen Texte.

Gerade jene Stelle des angegebenen Schema's, die am meisten auffallen könnte, bekräftigt diese Abhängigkeit des griechischen Matthäus vom marcinischen Texte zumeist; es ist die Stelle Matthäus 26, 43; Marcus 14, 40. Hier hat Matthäus das Präsens ευρισκει und zwar bei vorausgehender Partikel και [2]), während Marcus den Aorist ευρεν hat. Allein es ergibt sich eben die Textangabe des griechischen Matthäus sichtlich als eine Correction des marcinischen Textes. Dieser nämlich enthält ganz (ungeregelt und) auffallend hier auf einmal die Vergangenheitsform beim mittlern Male, da Jesus zurückkehrt und die Jünger schlafend findet, während für das erste Mal gerade zuvor, und für das dritte Mal unmittelbar darauf auch bei Marcus das Präsens steht. Des Matthäus griechischer Uebersetzer konnte es nicht anders, als geeignet finden, für alle drei Male des Wiederkommens Jesu zu den Jüngern continuirlich das Präsens zu gebrauchen.

Von allen übrigen Stellen seit der Versuchungsgeschichte, also von 4, 12 an bei Matthäus, die alle ihr Präsens mit Marcus gemeinschaftlich haben, also aus dem marcinischen Texte es (wenigstens) entlehnt haben können, gilt noch, daß sie irgend ein Factum, eine Unterredung einleiten, nur als erster Satz einer folgenden historischen Darstellung das Präsenstempus enthalten, das dann für den fernern Verlauf jener Darstellung einer Vergangenheitsform wieder Platz macht, die (mit Ausnahme von λεγει und λεγουσι) continuirlich fortfährt. Bei Marcus ist dies dagegen nicht der Fall, indem er das Präsens häufig auch mitten in irgend

---

[1]) Zudem stehen dem Präsens an diesen Stellen der Versuchungsgeschichte auch Zeitpartikeln (τοτε und παλιν) voran, die dem Verbum eine unabhängigere Stellung geben.

[2]) Man beachte auch zur vollern Ueberzeugung von der Abhängigkeit des griechischen Matthäus vom Marcus-Evangelium, wie ohne Ausnahme, nur wo Marcus das Präsens mit και verbindet, Matthäus auch diese Verbindung, und zwar blos 17, 1; 22, 16; 26, 40. 43., also an vier Stellen bietet.

eine historische Darstellung einschiebt. So zeigt denn also des griechischen Matthäus Verfahren dem des Marcus gegenüber deutlich eine geflissentliche Regelung des Präsensgebrauches und zwar mit richtigem stylistischen Tacte, da immerhin in der ersten einleitenden Angabe irgend eines factischen Momentes das Präsens die Aufmerksamkeit steigert und die Anschaulichkeit erhöht, das Factum als Ganzes gleichsam gegenwärtig vor die Augen des Lesers hinstellt.

Wir werden später Aehnliches, was der Präsensgebrauch bei Matthäus hier uns zu erkennen gegeben, auch in der matthäischen Anwendung des Imperfectes finden.

V. 13 (Matth. 4, 1).

Es ist gewiß auch kein unwichtiger Umstand, daß Marcus nie den Ausdruck: διαβολος gebraucht, sondern immer das Wort σατανας, bekanntlich das hebräische Nomen von welchem das Wort διαβολος die Uebersetzung ist, aus der alexandrinischen Version des alten Testamentes den griechisch-redenden Juden familiär. Auch dem Marcus mußte diese Benennung bekannt sein und ihr Nicht-Gebrauch in seinem Evangelium beruht also wohl auf besondern Gründen. Ich glaube deren einen darin zu finden, daß Marcus eben eine hebräische Vorlage vor sich hatte, in welcher natürlich stets der gleiche Ausdruck שָׂטָן vorkam, wovon also die Gräcisirung in σατανας am nächsten lag, was dadurch noch um so wahrscheinlicher wird, als Marcus bei Setzung von σατανας stets an Matthäus sich anlehnen konnte, d. h. Parallelstellen in Matthäus fand; so 1, 13 (Matth. 4, 1); 3, 23. 26 (Matth. 12, 26); 4, 15 (Matth. 13, 19: ὁ πονηρος); 8, 33 (Matth. 16, 23). Noch ein fernerer Grund, warum Marcus den Ausdruck σατανας dem Ausdrucke διαβολος, welchen der griechische Matthäus 4, 1. 5. 8. 11; 13, 39; 25, 41 gebraucht, vorziehen mochte, war wohl darin gelegen, daß die griechisch-redenden Heiden-Christen, die unter διαβολος auch blos einen „Verläumder,“ „Widersacher,“ „Ankläger“ hätten verstehen können, (wie dies einige Mal auch in den paulinischen Briefen der Sinne von διαβολος ist); bei Lesung von σατανας in der richtigen Auffassung nun nicht irren konnten, indem ihnen diese Benennung

gleichsam als nomen proprium des Teufels vorkommen mußte, und auch wirklich als solches sich geltend machte. — Merkwürdig ist auch noch, daß im Gegentheile Matthäus in seinem griechischen Texte den Ausdruck σατανας nirgends selbstständig hat, sondern nur, wo er mit Marcus parallel geht, jenen Ausdruck also aus Marcus entlehnt haben kann. So Matthäus 4, 10 in Jesu Mund, wo die hebräische Benennung an sich begreiflich [1]) und überdies noch Marcus 1, 13 Anlaß bot, dann Matthäus 12, 26 (Marc. 3, 23. 26); 16, 23 (Marc. 8, 33). — Es ist uns also hierin wieder ein Fingerzeig gegeben sowohl für ein hebräisches Matthäus-Evangelium und für die Abhängigkeit des Marcus von selbem, als auch für die Abhängigkeit des griechischen Matthäus-Textes vom marcinischen.

V. 16—20 (Matth. 4, 18—22).

Nebst dem, was schon in §. I hieher Gehöriges über den Textlaut dieser Vv. in beiden Evangelien erörtert wurde, bemerke ich als Nachtrag gleichsam noch Folgendes:

1. Die Worte, die diese Gesammtstelle einleiten bei Marcus: Και παραγων παρα την θαλασσαν (sicher die echte und auch durch äußere kritische Erweise zumeist beglaubigte L. A.), enthalten jedenfalls eine ungewöhnliche Construction (eben einzig deshalb wird diese L. A. von Fritzsche verworfen; er meint daß man gar nicht so sagen könne!), darum ist auch an sich schon nicht unwahrschein-

---

[1]) Man beachte, daß auch alle folgenden Stellen, wo Matthäus σατανας setzt, in Reden Jesu hineinfallen und nicht in des Evangelisten erzählende Darstellung, was doch bei Marcus 1, 13 der Fall ist. — Dies ist noch in Hinsicht eines andern Hebraismus zu beachten, den Matthäus auch nur hat, wo er Worte Jesu referirt, in seiner erzählenden Darstellung aber vermeidet; es ist der Hebraismus, der in den Ausdrücken: ἐλθειν, ἀπελθειν, ἀκολουθειν ὀπισω τινος liegt. Darum eben unten, wo Marcus 1, 20 erzählend sagt: ἀπηλθον ὀπισω αὐτου, zieht der griechische Matthäus vor, die Angabe von 4, 20 zu wiederholen: ἠκολουθησαν αὐτῳ. Das zeigt uns wieder, daß der griechische Matthäus in seiner Darstellung überall bestimmte Maximen befolgt und besonders in Uebersetzung der Worte und Reden Jesu den möglichsten Anschluß an sein Original beobachtet.

lich, daß das: Περιπατων δε παρα την θαλ. des Matthäus eine stylistische Correctur sei, wenn gleich erst die Mitwirkung der übrigen für die Posteriorität des matthäisch-griechischen Textes sprechenden Momente diesem Umstande einiges bedeutendere Gewicht verleihen mag.

2. Die L. A.: ἀμφιβαλλοντας ἀμφιβληστρον scheint von den Kritikern vor der andern des text. recept.: βαλλοντας ἀμφιβληστρον unbedingten Vorzug zu erhalten. So viel ich verstehe, sind die äußern Criterien der letztern nicht so ganz ungünstig [1]) und wenn auch Grießbach's Conjectur, daß die schleppende Wiederholung desselben zusammengesetzten Wortes Anstoß gefunden habe und darum ἀμφι vom Verbum abgeschnitten worden sei, ziemlichen Schein für sich hat, so könnte doch eine ähnliche Conjectur ihr entgegengehalten werden, daß βαλλοντας ἐν τῃ θαλασσῃ Anstoß gefunden und deshalb ἀμφι dem βαλλοντας vorgesetzt worden sei. Das: και αὐτους in Marcus 1, 19 vor: καταρτιζοντας kann Nichts entscheiden; denn die Reflexion des Marcus hiebei, obwohl sie vom Leser am natürlichsten auf das ἀμφιβαλλοντας ἀμφιβλ. bezogen wird: auch sie machten ihre Netze zurecht, (Andere: besserten sie aus?), so kann sie doch vielleicht nur auf die Angabe: ἠσαν γαρ ἁλιεις, die beim ersten Brüderpaare steht, sich beziehen, und auch wenn βαλλοντας ἀμφιβληστ. gesetzt wird, ist immer auch zwischen dieser Thätigkeit und dem καταρτιζοντας τα δικτυα, wenn nur nicht ein „Ausbessern" darunter verstanden wird, eine synonyme Beziehung.

Nun, welche L. A. immer beliebt, so erweist sich in jeglichem Falle der marcinische Text nicht undeutlich als der frühere, auf den der griechische Matthäus Rücksicht nahm. Liest man nämlich: βαλλοντας ἀμφιβλ. ἐν τῃ θαλασσῃ [2]), so stellt sich des Matthäus

---

[1]) Scholz sagt in seiner Ausgabe des neuen Testamentes zu dieser Stelle: βαλλοντας Rec. cum. codd. plerisque; sed: ἀμφιβαλλοντας habent **ABDFGHKLSV.** nebst vielen Minuskeln. — Die Vulg. las offenbar: βαλλοντας.

[2]) Diese Construction kann bei Marcus jedenfalls nicht befremden; man vergl. nur gleich V. 15 die Verbindung von πιστευειν und 4, 36 von παραλαμβανειν mit ἐν.

βαλλοντας εἰς την θαλασσαν als Verbesserung der Construction dar. Liest man aber αμφιβαλλοντας αμφιβλ., so erscheint hierin um so mehr die Priorität dieses marcinischen Ausdruckes, als eben Marcus solche Verbindungen stammverwandter Wörter besonders liebt, (man vergl. 2, 4: ἀπεστεγασαν την στεγην; 3, 41: ἐφοβηθησαν φοβον; 5, 42: ἐξεστησαν ἐκστασει; 7, 13: τῃ παραδωσει..., ἡ παρεδωκατε; 13, 19: της κτισεως, ἡς ἐκτισεν; 13, 20: τους ἐκλεκτους, οὓς ἐξελεξατο) und eben wohl um dieser Verbindung willen veranlaßt wurde, das „Netz" mit dem gewöhnlichen Ausdruck: αμφιβληστρον hier zu benennen, während unmittelbar darauf zweimal τα δικτυα folgt. Matthäus spricht (außer 4, 20. 21) noch an anderm Orte 13, 47 von „Netzen," aber gebraucht auch da nicht den Ausdruck ἀμφιβλ., sondern σαγηνη [1]), daher wohl die Vermuthung nicht ungegründet, daß des Marcus Verbindung: ἀμφιβαλλ. ἀμφιβληστρον die Setzung vom letztern Wort auch im griechischen Text des Matthäus 4, 18 veranlaßte. — Weder Lukas, noch Johannes gebrauchen je den Ausdruck ἀμφιβληστρον.

3. In V. 17 des Marcus gehört das γενεσθαι zur etwas umschweifigen Schreibart des Marcus und spricht für die Priorität seines Textes vor dem griechischen des Matthäus. Letzterm ein γενεσθαι, welches eher Mattigkeit in den Ausspruch bringt als Schönheit, absichtlich beizufügen, wäre wohl auch dem Marcus nicht eingefallen, wohl aber bei freier Ueberarbeitung eines hebräischen Originals konnte er sich seinem eigenen Sprachstyle hingeben. So heißt es auch Marcus 1, 11: φωνη ἐγενετο, während Matthäus 3, 17: Και ἰδου φωνη, absolut hinstellt; auch Marcus

---

[1]) A. v. Berlepsch meint: Jesus habe bei Matthäus 13, 47 geflissentlich ein „Schleppnetz" genannt, was σαγηνη bedeuten soll. Ja, wenn Jesus die Parabel griechisch gesprochen hätte, möchte solches glaublich scheinen, aber ob der aramäische Ausdruck so beschaffen war, daß er gerade nur eine besondere Art von einem Netze bezeichnete, zweifle ich sehr. Man beachte auch, daß Matthäus und Marcus (Matth. 4, 18; Marc. 1, 16) gemeinsam αμφιβληστρον sagen, in dem folgenden Vv. aber dann Beide: τα δικτυα, was wieder ihre gegenseitige Abhängigkeit klar erweist.

6, 2: Και δυναμεις τοιαυται δια των χειρων αὐτου γινονται! wo Matthäus 13, 54: και αἱ δυναμεις blos an den vorangehenden Ausruf anhängt, eben so Marcus 14, 4: Εἰς τι η απωλεια αὐτη του μυρου γεγονεν; wo Matthäus 26, 8: Εἰς τι η απωλεια αὐτη;

Hiemit bin ich nun an der Grenze dieses Probe-Fragmentes angelangt. Mit V. 21 seines 1. Capitels weicht Marcus nunmehr von dem historischen Gange des matthäischen Evangeliums ab, und diese Abweichung fordert jedenfalls eine einläßliche Erörterung, für welche hier zu enge Schranken bestehen würden. Ich werde solche in meiner vollständigen Schrift liefern und glaube, daß sie den unbefangenen Prüfer vollkommen befriedigen und ohne Nachtheil der matthäischen Darstellung auch jene des Marcus in ein vortheilhaftes Licht setzen werde.

Nur so viel noch aus der Einleitung dieser historischen Erörterung. Auch der Umstand spricht kräftigst für die Abhängigkeit des Marcus vom Matthäus-Evangelium, daß auch Marcus, der außer Palästina schrieb und für Leser, denen das Wirken und Handeln Jesu zu Jerusalem (an den Festzeiten besonders) eben so interessant sein mußte, als die Wunder und Ereignisse, welche (wenigstens bis zum Anfange von Jesu Leiden und Tod) in den Aufenthalt und die Wirksamkeit Jesu in Galiläa fallen, doch nur diese in seinem Evangelium enthält. Daß Matthäus, der in Jerusalem und hier bald nach Jesu Tod sein hebräisches Evangelium schrieb, auf das, was in Galiläa vorgefallen und von Jesu gethan worden, vorzüglich Rücksicht nahm, erklärt sich leicht; daß aber auch Marcus in seinem Evangelium auf dies Stoffgebiet sich beschränkt, läßt sich anders, denn aus seiner Abhängigkeit vom matthäischen Evangelium durchaus nicht erklären; ja es erweist das letztere vielmehr evident als das erste Evangelium.

Düret.

6.

Beiträge zur Dogmengeschichte.

II.

Entwickelung der Lehre von der menschlichen Natur und von der Gnade in der alten Kirche.

Zweiter Artikel.

Der Prädestinatianismus.

Wenn der Pelagianismus für die menschliche Freiheit auf Kosten der göttlichen Gnade streitend, wider den Glauben der Kirche verstieß, so fehlte es auch nicht an einem Irrthume, welcher die göttliche Gnade auf Kosten der menschlichen Freiheit verfocht. Dieser die Freiheit des Menschen läugnende Irrthum steigerte sich im Laufe der Zeit bis zu der gotteslästerlichen Verkehrheit des Prädestinatianismus, d. h. der Meinung: ein Theil der Menschen sei durch Gottes unbedingten Rathschluß von Ewigkeit eben so zur Sünde und ewigen Verdammniß vorherbestimmt, wie ein anderer Theil derselben zur ewigen Seligkeit.

Diese in der alten Kirche nur in Köpfen Einzelner auftauchenden Irrthümer veranlaßten die Darstellung der kirchlichen Wahrheit von der Freiheit des menschlichen Willens und ihrem Bezuge zur Gnade, sowie von der Prädestination oder Vorherbestimmung.

§. 1. Der Irrthum von der Unfreiheit des Willens und — Augustinus über Freiheit und Gnade.

Augustinus hatte in einem längern Briefe an den römischen Presbyter und nachmaligen Papst Sixtus [1]) den pelagianischen Irrthum: die Gnade werde nach Verdienst gegeben, bestritten. Diese Schrift war auch in das Mönchskloster zu Adrumetum, der Provinzialhauptstadt von Byzacene, gekommen und hatte bei einigen Gliedern desselben das Mißverständniß veranlaßt: als ob, wer die Gnade vertheidige, die Freiheit des Willens

---

[1]) Epistol. 194, Opp. ed. Maur. cit. tom. II. 715—30.

läugne." Augustinus, durch einige Mönche des Klosters, die nach Hippo kamen und dort über das Osterfest im Jahre 426 blieben, davon unterrichtet, säumte nicht, diese Mißverständnisse zu heben und nach der Lehre der Offenbarung die Freiheit des Willens eben so sehr als die Wirksamkeit der Gnade zu vertheidigen. Zu diesem Zwecke schrieb er an den Abt Valentin und seine Mönche zu Adrumetum zwei Briefe [1]) und ein besonderes Buch „von der Gnade und dem freien Willen [2])."

In dieser Schrift wies Augustinus zuerst die Freiheit des Willens als etwas Thatsächliches und Gegebenes aus den untrüglichen Aussprüchen der Offenbarung nach. Das Dasein der göttlichen Gebote setzt unwidersprechlich den freien Willen voraus, also daß die Schrift deßhalb die Sünder für unentschuldbar erklärt, weil sie freien Willens seien; aus dem Dasein der göttlichen Gebote erkenne man um so gewisser die Freiheit des Willens, je weniger es in Abrede gestellt werden könne, daß das Gesetz unmittelbar und direct dem Willen des Menschen gegeben werde [3]).

Wenn aber Augustinus also die Freiheit des menschlichen Willens erwies, so verstand er unter derselben das Vermögen zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes — im Gegensatze zu den Pelagianern, welche unter dem von ihnen so hoch angeschlagenen freien Willen nichts als die niedrige Willkür oder das Wahlvermögen, die Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, zu sündigen oder nicht zu sündigen verstanden [4]). Ihnen gegenüber machte

---

1) Epist. 214, und 215. ibid. II. 791—96 so wie Opp. tom. X. 711—16 Der erste Brief geschrieben vor und der zweite nach Ostern des J. 426.

2) »De gratia et libero arbitrio ad Valentinum et cum illo Monachos liber unus» in tom. X. 717—744.

3) De gratia et libero arbitrio c. 2. p. 718. s.

4) Nach der Epist. 186. Augustinus (II. 644) nannte Pelagius das liberum arbitrium die »possibilitatem volendi atque operandi.» Eben so schrieb Pelagius in seinem im Jahre 417 an den apostolischen Stuhl gesendeten Glaubensbekenntnisse (Bibliothek der Symbole von Dr. Hahn. Breslau 1842, S. 198): »Nos dicimus hominem et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii.»

Augustinus geltend, es handle sich zwischen der Kirche und den Pelagianern keineswegs um dieses Wahlvermögen, sondern um die höhere sittliche Freiheit des Menschen; und während er das erstere als das nothwendige Substrat der letztern im Menschen anerkannte, fragte es sich bei ihm nur, ob der Mensch die sittliche Freiheit, d. h. das Vermögen zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes besitze? Und Augustinus nahm keinen Anstand, dem Glauben der Kirche gemäß auszusprechen: Der Mensch nach dem Sündenfalle sei aus sich und ohne den Beistand der göttlichen Gnade nicht im Stande, Gottes Gebote zu erfüllen. Nach der Lehre der katholischen Kirche komme jede Gesetzeserfüllung, jedes gute Werk nur durch das Zusammenwirken zweier Factoren, der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, zu Stande, und darum wollte Augustinus auch niemals in der Frage nach dem Heile des Menschen die Eine von der Andern getrennt wissen [1]). Und aus diesem nothwendigen Zusammenwirken Beider erwies er auch, daß die Gnade keineswegs die Freiheit aufhebe [2]). Die Gnade aber,

[1]) „Fides sana catholica neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut a malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat." Epist. 215 (II. 794; X. 715). Und: „Credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium et gratia Dei, sine cujus adjutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis, orate. Et ad hoc ipsum enim, ut sapienter intelligamus, est utique liberum arbitrium. Nisi enim libero arbitrio intelligeremus atque saperemus, non nobis praeciperetur dicente scriptura: Intelligite ergo, qui insipientes estis in populo et stulti aliquando sapite. Eo ipso quippe quo praeceptum atque imperatum est, ut intelligamus atque sapiamus, obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio. Sed si posset hoc ipsum sine adjutorio Dei gratiae fieri per liberum arbitrium, ut intelligeremus atque saperemus; non diceretur Deo: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua etc." Epist. 214 (II. 792 s.; X. 713).

[2]) „Primo D. Jesus. ... non venit ut judicaret mundum, sed ut sal-

ohne die wir nichts Gutes zu thun vermögen, ist nicht, wie die Pelagianer meinten, die Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, noch die Natur, noch auch die Vergebung der Sünden, sondern es ist jene Gnade, welche macht, daß das Gesetz erfüllt, die Natur befreit werde und die Sünde nicht herrsche [1]).

Da nun Freiheit und Gnade in einem so untrennbaren Bezuge zu einander stehen, so mußte sich nothwendig die Frage aufwerfen: in welcher Ordnung sich denn diese beiden Factoren der christlichen Tugend im Menschen wirksam erweisen? Der Pelagianismus mußte consequenter Weise die Initiative am Werke der Heiligung dem menschlichen Willen zuschreiben [2]); Augustinus aber erwies dagegen, der Kirchenlehre zu-

---

varetur mundus per ipsum. Postea vero, sicut scribit apostolus Paulus, judicabit Deus mundum, quando venturus est, sicut tota Ecclesia in symbolo confitetur, judicare vivos et mortuos. Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum? Proinde neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus.» Epist. 214 (II. 791; X. 711). Und: „Satis me disputasse arbitror adversus eos, qui gratiam vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit adjuvatur.» De gratia et lib. arb. c. 20 (X. 739).

[1]) Augustinus zeigt c. 11 de gratia et lib. arb., daß die Gnade nicht die Wissenschaft des göttlichen Gesetzes, c. 13 daß sie nicht die Natur noch auch Vergebung der Sünden sei, und schließt c. 14 also: „Cum fuerint convicti, non defensores, sed inflatores et praecipitatores liberi arbitrii, quia neque scientia divinae legis, neque natura, neque sola remissio peccatorum est illa gratia, quae per Dominum nostrum J. Chr. datur, sed ipsa facit ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur.» (X. 731 s.)

[2]) Diese Meinung sprachen die Pelagianer in dem Satze aus: Die Gnade werde dem Menschen nach den Verdiensten verliehen, die er sich durch das Streben des freien Willens erworben. Obschon Pelagius selbst den Satz: gratiam Dei secundum merita dari, zu Diospolis im Jahre 415 hatte verdammen müssen, hielten die Pelagianer denselben doch auch nachher fest, wie Augustinus Ep. 194 (II. 717) bezeugt.

folge sei es die Gnade, welche den Anfang im Werke der Heiligung macht, indem sie den freien Willen, ihm zuvorkommend und ihn vorbereitend, geneigt macht, sich Gott hinzugeben, und vorzüglich den Glauben als den Ausgangspunct und die Grundbedingung alles Heils in Christus im Menschen wirket [1]). — Wenn nun aber auch von der Gnade das Wort der Heiligung ausgeht, so darf man doch nicht meinen, als hätten die Menschen dabei nichts zu thun durch den freien Willen; denn ohne die Zustimmung des Willens vermag die Gnade nichts. Gott macht den Anfang, indem er wirket, daß wir wollen, und Er vollendet, indem Er mit den Wollenden wirket. Daß wir also wollen, wirket Er ohne uns; wenn wir aber wollen und so wollen, daß wir das Gute auch thun, so wirket Er mit uns mit [2]).

Aus diesem Bezuge, in welchem der Wille zur Gnade steht, ergab sich dem Augustinus erst der wahre Begriff der moralischen Willensfreiheit, kraft dessen er nur jenen Willen als frei erklärte, welcher, von der Lust zu sündigen durch die Gnade be-

[1]) Gegen den Irrthum der Pelagianer, „qui dicunt: etsi non datur secundum merita bonorum operum, quia per ipsam bene operamur, tamen secundum merita bonae voluntatis datur; quia bona voluntas, inquiunt, praecedit orantis, quam praecessit voluntas credentis, ut secundum haec merita gratia sequatur exaudientis Dei" — erwies Augustinus aus der Schrift: „Spiritus gratiae facit ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae jubemur. Ideo ipse apostolus assidue legi praeponit fidem, quoniam quod lex jubet facere non valemus, nisi per fidem rogando impetremus, ut facere valeamus." l. c. c. 14 (X. 732).

[2]) „Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam... Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus." l. c. c. 17 (X. 735).

freit, willig dem Zuge derselben folgt, der ihn zur Erfüllung des Gesetzes treibt [1]).

§. 2. Augustinus über Vorherbestimmung.

Einer der adrumetischen Mönche hatte aus Mißverstand der Lehre von der Wirksamkeit der Gnade geäußert: Niemand dürfe zurechtgewiesen und gezüchtigt werden, wenn er die Gebote Gottes nicht hält, sondern man müsse für ihn blos beten, daß er sie erfülle. Diese Aeußerung bewog Augustinus [2]), noch ein anderes Buch an die genannten Mönche zu richten, das er überschrieb: „Von der Zurechtweisung und Gnade."

In diesem Buche zeigte Augustinus zuerst, wie gerecht Tadel und Züchtigung der Ungehorsamen sei, indem sie aus eigener Schuld bösen Willens seien, und wie heilsam auch die Zurechtweisung mit der Gnade Gottes für den Bösen sei [3]). Diese Auseinandersetzung führte Augustinus auch darauf, von dem Gnadengeschenke der Beharrlichkeit im Guten (donum perseverantiae) und von der Vorherbestimmung (praedestinatio) zu sprechen.

„Auch solchen — schrieb er — verweisen wir es mit Recht, welche im Guten nicht verharrten; und wenn ihnen die Zurechtweisung nichts fruchtete, sondern sie in ihrer verderbten Lebensweise bis zum Tode verharrten, sind sie auch der ewigen Verdammniß werth.

---

[1]) „Voluntas nec libera dicenda est, quamdiu est vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est, et si vos Filius liberaverit, ait ipse Dei Filius, tunc vere liberi eritis." Epist. 145 (II. 470). „Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior." Epist. 157 (II. 544). „Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum." Epist. 217 (II. 801).

[2]) Retractationem l. II. cap. ult. (X. 747.) „De correptione et gratia liber unus." geschrieben gegen Ende 426 oder Anfang 427 (X. 749—78).

[3]) De corrept. et gratia c. 3 4. 5 (X. 752 s.)

Werden sie sich dann entschuldigen und sagen: warum werden wir verdammt, da wir doch die Beharrlichkeit nicht empfingen um im Guten zu verbleiben? Auf keine Weise werden sie durch diese Ausrede sich von der gerechten Verdammung erretten [1])." Dieser Verdammniß war die ganze aus Adam stammende Menschenmasse (die Augustinus deßhalb die Masse des Verderbnisses, massa perditionis, nennt) verfallen, und wir müssen erkennen, Niemand könne von ihr ausgeschieden werden, als der, welchem alle Gnade des Erlösers zugewendet wird. „Welche daher immer von jener ursprünglichen Verdammung durch die reiche Gnade Gottes ausgesondert sind, für die wird ohne Zweifel gesorgt, daß sie das Evangelium vernehmen, und sie hören es und glauben und verharren im Glauben, welcher durch die Liebe thätig ist bis an's Ende, und wenn sie einmal abirren, so bessern sich die Zurechtgewiesenen, und zwar kehren Einige derselben, wenn auch sie von Menschen nicht zurechtgewiesen werden, auf den verlassenen Weg zurück, Einige derselben aber werden durch die empfangene Gnade in jeglichem Alter den Gefahren dieses Lebens durch einen schnellen Tod entzogen. Dieses Alles wirket in ihnen Derjenige, welcher sie zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht hat, welcher sie auch in seinem Sohne erwählt hat vor Gründung der Welt durch die Wahl der Gnade .. nicht ihrer vorausgehenden Verdienste .. Von solchen spricht der Apostel Röm. 8, 28. ff. Aus diesen geht Keiner verloren, weil Alle erwählt sind . . . Welche daher erwählt sind, sind auch ohne Zweifel berufen; nicht aber sind alle Berufenen auch schon erwählt. Jene also sind erwählt, welche vorsätzlich berufen, welche auch vorherbestimmt und vorhergewußt sind (praedestinati atque praesciti [2])." Wer also nicht ausharrt bis ans Ende im Guten, war nicht in der Zahl der Erwählten; warum aber Gott Diesen und Jenen die Gabe der Beharrlichkeit nicht verleihe, ist unerforschlich [3]).

---

[1]) Ibid. c. 7 (X. 756)

[2]) Ibid. c. 7 n. 13. 14 (X. 757)

[3]) „Si a me quaeratur, cur iis Deus perseverantiam non dederit: me ignorare respondeo. Non enim arroganter, sed agnoscens modulum meum, audio dicentem apostolum Rom. 9, 10 u. 11, 33 ... Si con-

Denjenigen aber, welche das Beharren im Guten der menschlichen Freiheit ohne Gnade zuschreiben wollten, hielt Augustinus die Worte Christi (Luk. 22, 32) an Petrus entgegen: Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre. „Denn — also commentirte er diese Stelle — da er bat, daß sein Glaube nicht aufhöre, um was Anderes hat er gebeten, als daß er den freiesten, stärksten, unbesieglichsten und ausdauerndsten Willen im Glauben habe? Siehe, wie im Einklange mit der Gnade Gottes, nicht gegen dieselbe, die Freiheit des Willens vertheidigt wird! Denn der menschliche Wille erlangt nicht durch die Freiheit die Gnade, sondern durch die Gnade vielmehr die Freiheit, und zum Ausharren die freudige Beständigkeit und unüberwindliche Stärke [1].“ — „Die aber vorherbestimmt sind zum Reiche Gottes, deren Zahl ist so abgeschlossen, daß auch nicht Einer hinzugefügt noch davon genommen werden kann . . . Wer aber aus der Menge der Gläubigen wollte sich, so lange er noch in dieser Sterblichkeit weilt, vermessen, er sei in der Zahl der Prädestinirten? Solche Vermessenheit frommt nicht am Orte der Versuchungen, wo die Schwäche so groß ist, daß die Sicherheit den Hochmuth erzeugen könnte . . . Wenn also Jemand zurechtgewiesen wird, der zur Zahl der Prädestinirten gehört, so sei ihm die Züchtigung eine heilsame Arznei; wenn er aber nicht dazu gehört, so mag ihm die Zurechtweisung eine strafende Züchtigung sein [2].“

Wenn Augustinus auf diese Weise im Sinne des Apostels eine Vorherbestimmung der Guten zur ewigen Seligkeit lehrte, so mochte er doch von einer Prädestination zur Verdammung nicht reden, wenn er auch von einer doppelten Wahl: Wahl der Barmherzigkeit (electio per misericordiam) und Wahl des Gerichtes (electio per judicium) sprach, indem er schrieb: „Wenn

---

fiteris, donum Dei esse perseverare in bono usque in finem, cur hoc donum ille accipiat, ille non accipiat, puto quod mecum pariter nescis, et ambo hic inscrutabilia judicia Dei penetrare non possumus.“ Ib. c. 8 (X. 758 s.)

[1] Ib. c. 8 n. 17 (X. 759)

[2] Ib. c. 13 n. 39. 40. 43 (X. 772. 74)

wir das Wort des Herrn hören: Habe Ich nicht euch Zwölf erwählt und Einer aus euch ist ein Teufel — so müssen wir Jene als erwählt durch Barmherzigkeit erkennen, Diesen durch Gericht; Jene zur Erlangung seines Reiches, Diesen zur Vergießung seines Blutes [1]." — Und über das Schicksal der nicht durch Barmherzigkeit Erwählten sprach er sich also aus: „Welche also nicht zu jener bestimmten und überaus glücklichen Zahl der Prädestinirten gehören, werden nach Verdienst auf das allergerechteste gerichtet. Denn entweder sind sie mit der Erbsünde belastet und gehen mit dieser Erbschuld, die durch die Wiedergeburt nicht nachgelassen wurde, von hinnen, oder sie haben durch den freien Willen andere Sünden hinzugefügt; durch den freien (liberum) Willen sage ich, aber nicht durch den befreiten (liberatum), durch den der Gerechtigkeit ledigen, der Sünde aber dienenden Willen. Sie Alle, mehr oder weniger, sind Böse und nach dieser Verschiedenheit durch verschiedene Strafen zu richten. Oder sie empfangen die Gnade Gottes, sind aber unbeständig (temporales) und harren nicht aus; sie lassen (von der Gnade) und werden verlassen (deserunt et deseruntur). Denn sie sind durch das gerechte und verborgene Gericht Gottes der freien Willkür überlassen, ohne die Gabe der Beharrlichkeit empfangen zu haben [2]."

Die Mönche zu Adrumetum wurden durch diese Belehrungen des Bischofs von Hippo von ihren Irrthümern und Mißverständnissen geheilt, weil sie ohne Zweifel der Mahnung desselben folgten: „Wenn ihr nach wiederholter fleißiger Lesung das Buch versteht, so danket Gott; wo ihr es aber nicht verstehet, betet um das Verständniß [3])!"

Wenn aber auch diese schwierigen Fragen [4]) von dem Verhält-

---

[1]) Ibid. c. 7 n. 14 (X. 758)

[2]) Ibid. c. 13 n. 42 (X. 773 s.)

[3]) Epist. 214 und de gratia und de lib. arbitrio c. 24 n. 46 (X. 744).

[4]) Die Schwierigkeit dieser Fragen, welche nach J. Kant's Ausdruck die steilsten Höhen der metaphysischen Erkenntniß bilden, auf denen es nicht Jedermann gegeben ist, wie auf der Ebene zu lustwandeln, erkannte Augustinus in vollem Maße und nannte deßhalb die Frage nach dem Bezuge der Freiheit zur Gnade: „difficillimam quaestionem et paucis intelligibilem." (Epist, 214 n. 6 X. 713)

nisse der Gnade zur Freiheit, und von der Erwählung und Vorherbestimmung in dem tiefen und erleuchteten Geiste des Augustinus eine solche Lösung fanden, bei welcher die Freiheit des Menschen eben so wenig als die Heiligkeit Gottes angetastet wurde, konnten doch minder tiefe und erleuchtete Köpfe, die sich mit diesen Fragen befaßten, auf so arge Irrthümer gerathen, daß sie den Menschen als gänzlich unfrei denkend, den Wandel desselben hienieden, so wie sein ewiges Schicksal von göttlicher Bestimmung allein abhängig machten. Dies widerfuhr geraume Zeit nach dem Tode des großen afrikanischen Kirchenlehrers dem

§. 3. Prädestinatianer Lucidus.

Lucidus war Presbyter und gehörte wahrscheinlich dem bischöflichen Sprengel von Regii (Reji, Riez) in Gallien an. Er war über Freiheit, Gnade und Gnadenwahl, über welche in seiner Umgebung lebhaft gestritten wurde, auf solche unkirchliche Meinungen gerathen, daß er dafür hielt: es bedürfe nicht des Mitwirkens von Seite des Menschen mit der göttlichen Gnade; nach dem Falle des ersten Menschen sei die Freiheit des Willens gänzlich erloschen; Christus sei nicht für das Heil Aller gestorben; das Vorherwissen Gottes jage den Menschen unwiderstehlich ins Verderben (praescientia Dei hominem violenter compellit ad mortem), oder die da verloren gehen, gehen mit Gottes Willen zu Grunde; Einige sind dem Tode geweiht (deputati ad mortem), Andere zum Leben vorherbestimmt" (ad vitam praedestinati [1]).

Diese crassen Irrthümer des, in seinen Spekulationen wenig behutsamen Mannes saßen in ihm so fest, daß der Bischof Faustus von Reji sich lange vergebens mühte, ihn in freundlichen Unterredungen auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen. Da die Irrthümer des Lucidus sich im südlichen Gallien verbreiteten, dachten die dortigen Bischöfe an die Enthebung desselben von Amt und

---

[1]) Lucidi presbyteri errorem emendantis libellus in Mansi Conc. coll. tom. VII Florent 1762 pag. 1010 s.

Würde. War es dies oder die Milde des Faustus, — Lucidus verlangte, der Bischof solle in schriftliche Erörterung der Sache mit ihm treten [1]). Dies lehnte zwar Faustus ab, aber er legte ihm brieflich in Kürze vor, was er mit der katholischen Kirche glauben müsse, und dies sei im Allgemeinen: „Mit der Gnade des Herrn ist immer die Mitwirkung des getauften Dieners zu verbinden, und als Irrthum zu verwerfen die Annahme der Prädestination mit Ausschluß der menschlichen Thätigkeit [2])." Insonderheit belegte Faustus darauf mit dem Anathem die Sätze: „Durch das Vorherwissen Gottes werde der Mensch ins Verderben hinabgestoßen; der Verlorengegangene habe nicht erhalten, daß er selig werden konnte (dies sei zu ersehen von einem Getauften oder von einem Heiden in solchem Alter, wo er glauben konnte und nicht wollte); ein Gefäß der Unehre könne sich nicht erheben, daß es werde ein Gefäß zur Ehre; Christus sei nicht für Alle gestorben und er wolle nicht, daß alle Menschen selig werden [3])." — Dem Verlangen des Bischofs gemäß unterschrieb Lucidus den Brief desselben und verwarf darauf vor einer Synode zu Arles im Jahre 475 seine oben genannten Irrthümer als unfromme und sacrilegische Sätze [4]).

---

[1]) Epistola Fausti ad Lucidum bei Mansi l. c. pag. 1008

[2]) „Cum gratia domini operationem baptizati famuli semper adjungas, et eum, qui praedestinationem excluso labore hominis asserit, cum Pelagii dogmate detesteris." Ibid.

[3]) Ibid. pag. 1008 s.

[4]) Conc. Arelatense bei Mansi l. c. 1007 ss. Den seinen Irrthümern entgegengesetzten Kirchenglauben sprach Lucidus mit folgenden Worten aus: „Ita assero gratiam Dei, ut annisum hominis et conatum gratiae semper adjungam, et libertatem voluntatis humanae non extinctam, sed attenuatam et infirmatam esse pronunciem: et periclitari eum, qui salvus est, et eum qui periit potuisse salvari. Christum etiam, quantum pertinet ad divitias bonitatis suae, pretium mortis pro omnibus obtulisse: et quia nullum perire velit, qui est salvator omnium ... Memini me ante dixisse, quod Christus pro his tantum, quos credituros praescivit, advenisset ... Nunc vero sacrorum testimoniorum auctoritate ... ex seniorum doctrina rationi patefacta,

Daß aber Lucidus an diesen seinen frühern Meinungen dem bischöflichen Ansehen des Faustus von Riez gegenüber so lange festhielt, ja daß er zur Annahme solcher extremer Sätze gekommen war, lag wohl hauptsächlich in den theologischen Ansichten dieses Bischofs über den gegenseitigen Bezug der Gnade und Freiheit, die selbst als irrig und halbpelagianisch von Kirchenmännern angefochten wurden.

Diese halbpelagianischen Ansichten stellt der folgende Artikel dar.

Dritter Artikel.

Der Semipelagianismus.

§. 1. Halbpelagianische Anklänge in Afrika.

Das Hauptmoment der augustinischen Lehre über das Verhältniß der Gnade und Freiheit, — besonders in seinem Buche von der Gnade und dem freien Willen — betraf die Ordnung, in welcher diese beiden Factoren der christlichen Tugend und Gottseligkeit sich im Menschen wirksam erweisen. Die Lehre des Augustinus: die Gnade sei es, welche den Anfang im Werke der Heiligung macht, welche den menschlichen Willen, ihm zuvorkommend und ihn vorbereitend, geneigt macht, sich Gott hinzugeben, — dieser Lehrpunct, so sehr ihn Augustinus hervorgehoben und zu begründen gesucht, fand dennoch nicht

---

libens fateor Christum etiam pro perditis advenisse, quia eodem nolente perierunt ... Nam si Christum his tantum remedia attulisse dicimus, qui redempti sunt, videbimur absolvere non redemptos, quos pro redemptione contempta constat esse punniendos. Assero etiam, per rationem et ordinem saeculorum alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos: tamen ex initio mundi ab originali nexu, nisi intercessione sacri sanguinis, non absolutos. Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatas: quia perseverantes humanas culpas merito sequitur divina sententia quam juste incurrunt, qui haec non toto corde crediderint.» l. c. pag. 1011 s.

überall zustimmende Anerkennung. Selbst in Afrika, wo der Geist des Bischofs von Hippo das kirchliche Leben so sehr beherrschte, gab es Leute von gläubiger Gesinnung, die da meinten: die Freiheit des Menschen und Gottes Gerechtigkeit werde der Gnade gegenüber nur dann gewahrt, wenn man annehme, Glaube und Zustimmung zur Aufforderung Gottes, gehe von des Menschen eigenem Willen aus und komme der Gnade zuvor.

Ein Vertreter dieser Ansicht zu Carthago, war der Laie Vitalis, die er, wie man dem Augustinus hinterbracht hatte, also auszusprechen pflegte: „Daß wir recht an Gott glauben und dem Evangelium zustimmen, ist nicht Geschenk Gottes, sondern dies kommt uns von uns selbst, das ist aus dem eigenen Willen, den Gott in unsern Herzen nicht gewirkt hat ... Gott wirkt auf unsern Willen, so viel an ihm ist, wenn uns seine Aussprüche (Gesetz und Evangelium) bekannt werden; an uns ist es, ob wir ihnen beistimmen wollen oder nicht; wollen wir uns an dieselben nicht hingeben, so machen wir die Wirksamkeit Gottes an uns zunichte [1]." — Vitalis statuirte demnach die Heilsordnung also, daß er den Anfang des Glaubens, welcher auch der Anfang eines guten gottseligen Willens ist, nicht der Gnade Gottes, sondern dem Willen des Menschen zuschrieb; Gott aber schenke darauf alle Güter eines gottseligen Lebens durch seine Gnade den schon aus dem Glauben Bittenden und Suchenden [2].

Augustinus hielt demnach den Vitalis keineswegs für einen Pelagianer; aber weil er auch nicht ein Ueberbleibsel des Pelagianismus

---

[1]) S. Augustini Epistola ad Vitalem c. 1 n. 1 (ep. 217. Opp. II. edit. cit. p. 799)

[2]) »Tu autem si ea, quae de te audio, vera sunt, initium fidei, ubi est etiam initium bonae, hoc est piae voluntatis non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis ut credere incipiamus, caetera autem religiosae vitae bona Deum per gratiam suam jam ex fide petentibus, quaerentibus, pulsantibus donare consentis.« Aug. ad Vit. c. 7 n. 29 (II. 809)

in ihm wissen wollte [1]), so suchte er brieflich [2]) die Ansicht desselben zu berichtigen und wies zu dem Ende vorzüglich auf das Gebet der Kirche hin, welches sie für die Ungläubigen verrichte, auf daß Gott sie zum Glauben bekehre, für die Catechumenen, daß er ihnen das Verlangen nach der Wiedergeburt einflöße, und für die Gläubigen, daß er sie im Glauben erhalte. Er werde doch nicht — was in seiner Ansicht liege — diese Gebete als falsch und unnütz verwerfen wollen? „Denn wenn du sagst, es müsse blos gepredigt werden, so streitest du wider die Gebote der Kirche [3])." — Darauf zeigte Augustinus, wie die Gebete der Kirche um Erleuchtung und diese erbetene Gnade die Freiheit des Menschen keineswegs aufheben. „Wenn du aber bekennst man solle für sie beten, so bekennst du ja, um das sei zu beten, daß sie jener Lehre mit dem von der Macht der Finsternisse befreiten Willen beipflichten. So geschieht es, daß sie nun mit freiem Willen gläubig werden und doch durch die Gnade dessen gläubig werden, der ihren Willen von der Gewalt der Finsternisse befreit hat. So wird auch die Gnade Gottes nicht geläugnet, sondern sie erweiset sich in Wahrheit ohne jegliches vorhergehendes menschliches Verdienst; und andererseits wird auch der freie Wille vertheidigt, damit er durch Demuth sich befestige und nicht durch Hochmuth zu Falle komme, und daß, wer sich rühmt, nicht in einem Menschen, weder in einem Andern noch in sich selbst, sondern in dem Herrn sich rühme [4])."

Endlich erinnerte Augustinus den Vitalis noch daran, daß der Satz von der zuvorkommenden Gnade zum Inbegriffe des wahren katholischen Glaubens gehöre und sonach von jedem Katholiken bekannt werden müsse. Was aber der wahre katholische Glaube über den in Frage stehenden Punct lehre, faßte Augustinus in folgende zwölf Sätze zusammen:

---

[1]) „Ego enim haereticum quidem Pelagianum te esse non credo: sed ita esse volo, ut nihil illius ad te transeat vel in te relinquatur erroris." l. c. c. 6 n. 25 (II. 807)

[2]) Der Brief ist im Jahre 427 geschrieben.

[3]) Ib. c. 1 n. 1 und c. 3 n. 8 (II. 799. 802)

[4]) Ibid. c. 3 n. 8 (II. 802)

1. „Weil wir also durch die Gnade des Erlösers katholische Christen sind, so wissen wir, daß die noch nicht Gebornen nichts Gutes oder Böses im eigenen Leben gethan haben, noch nach Schuld irgend eines frühern Lebens in das Elend des gegenwärtigen kommen, daß sie aber doch nach Adam fleischlicher Weise geboren, die Ansteckung des alten Todes durch die erste Geburt sich zuziehen und von dem Strafgerichte des ewigen Todes nicht befreit werden, außer sie werden durch die Gnade wiedergeboren in Christus.

2. Wir wissen, daß die Gnade Gottes weder den Kindern noch den Erwachsenen nach unsern Verdiensten gegeben werde.

3. Wir wissen, daß sie den Erwachsenen zu jeder einzelnen Handlung gegeben wird.

4. Wir wissen, daß sie nicht allen Menschen gegeben wird, und denen sie gegeben wird, wird sie nicht nur nicht nach Verdienst der Werke gegeben, sondern auch nicht nach Verdienst ihres Willens — was am meisten offenbar wird an den Kleinen.

5. Wir wissen, daß denen die Gnade gegeben wird, sie aus Gottes gnädiger Barmherzigkeit ertheilt wird.

6. Wir wissen, daß denen sie nicht gegeben wird, dieselbe durch Gottes gerechtes Gericht nicht gegeben werde.

7. Wir wissen, daß wir Alle vor dem Richterstuhle Christi stehen werden, auf daß Jeder nach dem erhalte, was er im Leben (per corpus) gethan — nicht nach dem, was, wenn er länger gelebt, er gethan haben würde, entweder Gutes oder Böses.

8. Wir wissen, daß auch die Unmündigen nach dem, was sie im Leben gethan (da sie durch Herz und Mund der Pathen geglaubt oder nicht geglaubt, da sie getauft oder nicht getauft worden sind u. s. w.), und nicht nach dem, was sie, wenn sie länger hier gelebt, gethan haben würden, gerichtet werden.

9. Wir wissen, daß diejenigen selig gestorben, die im Herrn sterben, und daß ihnen nicht gelte, was sie immer gethan haben würden, wenn sie längere Zeit gelebt.

10. Wir wissen, daß Jene, welche aus eigenem Herzen an den Herrn glauben, dies mit ihrem freien Willen thun.

11. Wir wissen, daß wir Gläubige im rechten Glauben han-

deln, wenn wir für Jene, welche nicht glauben wollen, Gott bitten, daß sie wollen mögen.

12. Wir wissen, daß wir für Jene, welche aus ihnen geglaubt haben, recht und wahrhaft Gott wie für Wohlthaten danken müssen und dies auch zu thun pflegen [1]."

Vitalis durfte nicht läugnen, daß diese Sätze zum katholischen Glauben gehören, und da sie insgesammt und einzeln laut die Wahrheit aussprachen: Die Gnade Gottes komme dem Willen des Menschen zuvor und bereite ihn [2]," so ließ er seinen Irrthum wahrscheinlich fahren und es kam nicht dazu, was Augustinus ihm schrieb: „widrigenfalls muß man anders mit dir verfahren, auf daß du nicht so irrest, oder wenn du bei deinen Ansichten bleibst, daß du nicht Andere in Irrthum führest [3]."

§. 2. Die Massilienser und ihre halbpelagianischen Ansichten.

Wie Augustinus die Ansicht des Vitalis nicht für ganz pelagianisch und auch nicht für kirchlich halten konnte, so machte sich zur selben Zeit auch außerhalb Afrika ein Streben kund, die zwischen den Pelagianern und der Kirche verhandelten anthropologischen Fragen auf einem Mittelstandpuncte zwischen Beiden zur Lösung zu bringen. Da aber zwischen Irrthum und Wahrheit nichts in der Mitte liegt als der Irrthum und die halbe Wahrheit, so waren auch nur diese das Resultat jenes Versuches. Dieser ging von Massilia in Gallien aus — aus der Zelle des Klosters, dessen Mönchen er sich besonders dadurch nahe gelegt hatte, daß ihnen ihr sittlicher Eifer durch die von Augustinus vertheidigte Gnadenwahl auf das Höchste gefährdet erschien.

---

[1]) l. c c. 5 n. 17 (X. 804 s.)

[2]) »Recognoscis me, ut puto, in iis, quae nos scire dixi, non omnia quae ad fidem catholicam pertinent commemorare voluisse, sed ea tantum, quae ad istam, quae inter nos agitur, de Dei gratia quaestionem, utrum pracedat haec gratia, an subsequatur hominis voluntatem, hoc est, ut planius illud eloquar, utrum ideo nobis detur, quia volumus, an per ipsam Deus etiam hoc efficiat ut velimus.« l. c. pag. 805

[3]) c. 7 n. 30 (X. 809).

Die halbwahren und halbfalschen Vorstellungen der Massilienser Mönche über die sittliche Verfassung des Menschen und die Gnade Gottes waren aber diese: In Folge der Sünde Adams, welche auf alle Menschen übergegangen, vermöge Niemand kraft seines Willens aus dem Verderben sich zu befreien. Das Verlangen und der zuversichtliche Glaube der Heilung ist aber im Menschen. Wenn nun den Niedergeworfenen und aus eigener Kraft sich zu erheben Unvermögenden das Heil verkündet wird, so erhalten sie aus Verdienst dessen, daß sie die Heilung wollten und an dieselbe glaubten, Vermehrung des Glaubens und das volle Heil. Niemand aber ist sich selbst genug ein Heilswerk zu beginnen und zu vollenden (denn den Willen des Kranken, geheilt zu werden, zählten sie nicht zu dem Werke der Heilung). Auch werde die Gnade dadurch nicht beeinträchtigt, wenn man sagt: ein solcher Wille, der ja blos den Arzt suche, nicht aber selbst etwas vermöge, gehe ihr voraus. Der Glaube (Bereitwilligkeit zu glauben) sei eine Naturgabe des Schöpfers, die auch nach der Verderbniß des Menschen geblieben sei, wenn auch geschmälert; und es stehe daher bei jedem Menschen, ob er glauben wolle oder nicht. Ob der Mensch glauben werde oder nicht, wisse Gott vorher und dieses Vorherwissen sei auch der Grund, wann, wo und wem er das Evangelium predigen lasse, so wie auch Grund der Vorherbestimmung und Gnadenwahl; denn Jene eben habe Gott zu beseligen beschlossen, von denen er voraussah, daß sie glauben würden. Was die Unmündigen aber betreffe — bei denen von Glauben keine Rede sein könne, und deren Viele ohne Taufe sterben — so hänge das ewige Schicksal derselben eben auch von dem Vorherwissen Gottes ab: Andere nemlich gehen zu Grunde, Andere werden selig, je nachdem Gott vorhergewußt wie sie bei reiferem Alter, wenn sie am Leben geblieben wären, sich würden betragen haben. Das ewige Schicksal jedoch der Erwachsenen hänge nicht von der Vorherbestimmung ab, sondern von dem Willen des Menschen, auf den es ankomme, ob er die Gabe der Beharrlichkeit ergreifen wolle oder

nicht; auch werde ein solches Beharren Niemanden gegeben, daß er nicht mehr zu sündigen vermöchte. — Unserer Aller Natur unterscheide sich nur dadurch von jener Adams, daß dieser bei gesunder Willensverfassung in seinem Wollen von der Gnade unterstützt wurde, ohne welche er nicht beharren konnte; während die Gnade uns bei verlornen und verderbten Kräften, wenn wir nur glauben, nicht nur vom Falle aufrichtet, sondern auch im Vorwärtsschreiten unterstützt. Was immer den Prädestinirten verliehen wird, das kann durch den eigenen Willen sowohl verloren gehen, als erhalten werden. Deshalb sei auch die Zahl der Prädestinirten keineswegs abgeschlossen, denn Gott wolle zwar, daß alle Menschen ohne Ausnahme, nicht allein die Vorherbestimmten, selig werden und Allen habe er das ewige Leben bereitet, aber das Ergreifen desselben komme auf den freien Willen an und es werde nur von Jenen ergriffen, welche von freien Stücken an Gott geglaubt und den Beistand der Gnade aus Verdienst dieser gläubigen Gesinnung erhalten haben. — Es seien also bei Denen, welche den Gebrauch des freien Willens haben, zwei Factoren, welche das Heil des Menschen wirken: Gottes Gnade nemlich und des Menschen Willfährigkeit (obedientia); der erste dieser Factoren der Ordnung nach, sei aber die Willfährigkeit, so daß der Anfang des Heils von dem ausgehen muß, der da geheilt wird, nicht von dem Heilenden, und daß der Wille des Menschen sich den Beistand der göttlichen Gnade verschafft, nicht aber die Gnade dem menschlichen Willen sich unterwirft [1]).

§. 3. Augustinus wider die Ansichten der Massilienser.

Ueber diese zum Theil kirchlichen, zum Theil pelagianisirenden Vorstellungen der Mönche in Massilia ward Augustinus durch zwei Laien in Kenntniß gesetzt, Namens Prosper und Hilarius [2]).

---

[1]) Nach der Epistola Hilarii ad Augustinum (unter den Briefen des h. Aug. ep. 226 II. pag. 825 ss.; X. 783 ss.) verglichen mit der Epistola Prosperi ad Eund. (ep. 225 II. 820 und X. 779). Die Briefe findet man auch in Opp. Prosperi ed. Venet. 1744. I. 5 ss.

[2]) Prosper und Hilarius waren Laien; dies erhellt wie aus mehrern Stellen ihrer Briefe, so aus denen Augustins, der sie mit »filii« anredet.

Jener ein Gallier aus Aquitanien, dieser ein Afrikaner, gleich sehr durch Verehrung gegen den großen Kirchenlehrer Afrikas, wie durch Eifer für Rechtgläubigkeit verbunden, lebten Beide in oder um Massilia; und pflegten Umgang mit den Mönchen und andern kirchlichen Personen dort und anderwärts. Da mußten sie denn hören, wie diese die Lehre des Bischofs von Hippo über die Gnadenwahl als widersprechend der Lehre der Väter und dem Sinne der Kirche bezeichneten, und besonders entschieden dawider sich aussprachen, nachdem sie das Buch des Augustinus „von der Zurechtweisung und Gnade" gelesen hatten [1]). Fruchtlos war das Bemühen der beiden Verehrer des Augustinus, diese Gegner mit der Lehre desselben zu versöhnen; sie beriefen sich für ihre Ansicht von dem der Gnade vorausgehenden Glauben selbst auf frühere Schriften des Augustinus [2]), und machten wider die Theorie desselben von der Vorherbestimmung besonders geltend: sie mache alles sittliche Streben überflüssig [3]), und nur dann könne

---

[1]) „Multi servorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis contrarium putant Patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti . . . Recensito autem beatitudinis tuae libro (de correptione et gratia) aversiores quam fuerant recesserunt." Epist. Prosperi. (X. 779)

[2]) „Et hoc non solum aliorum catholicorum testimoniis sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur, ubi tamen eandem gratiam non minore veritatis perspicuitate docueris." Epist. Hilarii. (X. n. 3 pag. 783)

[3]) „Hoc autem propositum vocationis Dei, quo vel ante mundi initium vel in ipsa conditione generis humani eligendorum et rejiciendorum dicitur facta discretio . . et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis adferre: eo quod in utraque parte superfluus labor sit, si neque rejectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere. Quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos quam Deus definivit accidere, et sub incerta spe cursum non posse esse constantem; cum si aliud habeat praedestinantis electio, cassa sit adnitentis intentio. Removeri itaque omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates: et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quamdam induci necessitatem, aut diversarum naturarum dici Domi-

der Mensch zur Besserung und zum Fortschreiten im Guten bestimmt werden, wenn er wisse, er könne durch seine Beflissenheit gut sein und seine Freiheit werde durch Gottes Gnade unterstützt werden, wenn er die göttlichen Gebote befolgen wolle [1]. Endlich meinten sie, die Prädestination sei jedenfalls etwas Unsicheres und wozu durch so Etwas die Gemüther der minder Einsichtigen beängstigen! Auch ohne dies sei der katholische Glaube bisher von sehr vielen Schriftstellern mit Erfolg wider die Pelagianer vertheidigt worden [2].

Dies Alles meldeten Prosper und Hilarius gegen Ende des Jahres 428 dem Bischofe von Hippo mit der dringenden Bitte, ihnen mit seiner erleuchteten Weisheit zu Hilfe zu kommen, auf daß sie im Stande seien, diesen Irrthümern mit Erfolg entgegenzutreten. Dies thue um so mehr Noth, weil die Vertreter jener Meinungen Leute von musterhaftem Wandel und Einige derselben unlängst zur bischöflichen Würde gelangt seien, denen daher Viele beistimmen und nicht leicht Jemand widerspreche [3].

Augustinus griff sogleich zur Feder, und bemühte sich den neuen, wider die Gnade laufenden Irrthümern durch zwei an Prosper und Hilarius gerichtete Bücher zu begegnen, deren erstes er „von der

---

num conditorem, si nemo possit aliud esse quam factus est.« Prosperi epist. n. 3 (X. 779)

[1]) »Ita demum posse unumquemque ad correctionem aut ad profectum vocari, si se sciat sua diligentia bonum esse posse, et libertatem suam ab hoc Dei auxilio juvandam, si quod Deus mandat elegerit.« Ib. n. 6 (X. 782)

[2]) »Quid opus fuit hujuscemodi disputationis incerto tot minus intelligentium corda turbari? Neque enim minus utiliter sine hac definitione, aiunt, tot annis, a tot tractatoribus, tot praecedentibus libris tuis et aliorum, tum contra alios tum maxima contra Pelagianos catholicam fidem fuisse defensam.« Hilarii epist. n. 8 (X. 787)

[3]) »Ad auctoritatem talia sentientium non sumus pares, quia multum nos et vitae meritis antecellunt et aliqui eorum adepto nuper summo sacerdotii honore supereminent, nec facile quisquam praeter paucos perfectae gratiae intrepidos amatores tanto superiorum disputationibus visus est contraire.« Prosperi epist. n. 7 (X. 781)

Vorherbestimmung der Heiligen," das zweite „von der Gabe der Beharrlichkeit" betitelte.

In dem ersten dieser Bücher [1]) machte Augustinus aufmerksam auf die Behauptung: der Mensch habe den Glauben, wenn auch nur den Anfang desselben, aus sich — weiche gar nicht von dem Satze der Pelagianer ab: die Gnade werde nach Verdienst gegeben; denn sie besage nichts Anderes, als wir brächten den Anfang unseres Glaubens Gott dar, auf daß uns mit der Vermehrung desselben vergolten werde [2]). Er sei zwar, bevor er Bischof geworden, auch dieser Meinung gewesen, aber er habe sie ausdrücklich zurückgenommen, und besonders das Wort 1. Cor. 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest," habe ihn belehrt, daß auch der Anfang des Glaubens, wodurch wir Christen sind, ein Gnadengeschenk Gottes sei [3]). — Wider den Einwurf der Gegner, dies Wort des Apostels gelte nicht vom Glauben, denn dieser sei eine ursprüngliche Naturgabe und auch in der verderbten Natur noch vorhanden, machte Augustinus geltend: es sei wohl zu unterscheiden zwischen „glauben können" und dem „in der That Glauben." Das Vermögen zu glauben, sei von Natur im Menschen und darum allen Menschen gemein, aber der wirkliche Glaube sei ein Gnadengeschenk Gottes und durch dasselbe der Gläubige vom Un-

---

[1]) „De praedestinatione Sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus" (X. 789—820), geschrieben Ende 428 und 429.

[2]) Ib. c. 2 n. 3 (X. 791). Aus 2. Cor. 3, 5 und dem Wesen des Glaubens erweiset Augustinus seinen Satz ferner also: „Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare . . . Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem (de qua loquebatur apostolus) si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est: profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus a Deo est. Quocirca sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcunque opus bonum, quod jam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem." Ib. n. 5 pag. 792

[3]) Ib. c. 3 et 4 pag. 793 s.

gläubigen verschieden [1]). Auch sei es falsch, den Glauben nicht zu den Werken des Heiles zählen zu wollen, indem ihn Jesus selbst (Joh. 6, 28) offenbar als ein solches bezeichne. „Und man sagt uns: der Glaube ist von uns, das Uebrige, was zu den Werken der Gerechtigkeit gehört, vom Herrn! Als ob zum Gebäude (des Heils) nicht der Glaube gehörte, als ob zum Gebäude, sage ich, nicht das Fundament gehörte! Weil aber dies zu allererst und am meisten da zu gehört, so arbeitet fruchtlos, wer durch Predigten den Glauben bauen will, wenn denselben nicht der Herr aus Erbarmen im Innern erbauet [2]).“ Es ist also der Glaube, der beginnende sowohl als der vollendete, ein Geschenk Gottes, welches Er frei und kraft unerforschlichen Rathschlusses ertheilt oder nicht [3]).

Das ist der Rathschluß der Gnade und Vorherbestimmung. Gnade und Vorherbestimmung unterscheiden sich dadurch, daß diese die Vorbereitung jener ist, Gnade aber das Geschenkertheilen selbst, die Wirkung der Vorherbestimmung, durch welche Gott vorausweiß, was Er selbst thun werde [4]). — Daß die Gnade, eben weil sie Gnade ist, ohne alles Verdienst dem Menschen gegeben werde, das leuchtet besonders an den Kindern hervor und an dem Mittler Christus; denn Jene werden ohne alles vorhergehende Verdienst von Andern ausgesondert, daß sie dem Erlöser angehören sollen, dieser aber, der selbst auch Mensch, ist ohne alles vorausgehende menschliche Verdienst der Retter der Menschen geworden [5]). — Wie aber Männer von Geist behaupten können: Gott habe das ewige Schicksal der Unmündigen

---

[1]) „Posse habere fidem, naturae est hominum: habere autem fidem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem non discernit ab homine hominem: ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem.“ (Ib. c. 5 n. 9. 10 pag. 796 s.)

[2]) Ib. c. 7 n. 12 pag. 798 s.

[3]) Ib. c. 9 n. 16 pag. 801

[4]) „Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio .. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus .. gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.“ Ib. c. 10 n. 19 pag. 803

[5]) Ib. c. 12 n. 13 pag. 803

abhängig gemacht von dem Betragen, welches sie würden eingehalten haben, wenn sie am Leben geblieben wären — darüber müsse man staunen, denn es liege in dieser Behauptung keine geringe Unbill gegen Gott und seine Gnade. Denn zu geschweigen, daß künftige Verdienste, die nicht stattfinden werden, sicher keine Verdienste seien; wie dürfe man sagen: der gerechte Gott dürfe die künftigen Sünden bloß strafen und der Barmherzige sie nicht auch verzeihen! Vielmehr hätte ja Gott gerade Solchen, die bei längerm Leben gesündigt haben würden, beispringen müssen, daß, wenn sie unmündig sterben, ihre Sünden durch die Taufe getilgt werden [1]). — Das leuchtendste Beispiel aber der Gnade und Vorherbestimmung ist der Erlöser selbst, der Mensch Christus Jesus. Denn durch welche vorausgehende Verdienste der Werke und des Glaubens hat die menschliche Natur desselben sich verschafft, daß sie zu solcher unaussprechlichen Würde gelangte? Woher hat jener Mensch das verdient, daß er von dem, dem Vater gleich ewigen Worte zur Einheit der Person aufgenommen wurde, und der Eingeborne Sohn Gottes sei? Wie also er, der Eine, dazu prädestinirt war, daß er unser Haupt sei, so sind wir auch Viele dazu vorherbestimmt, daß wir seine Glieder seien. Es schweige hier das menschliche Verdienst, das durch Adam in Verlust ging, und es walte die Gnade Gottes durch Christus Jesus [2]). — Aus Gnade also werden die Erwählten berufen; sie werden aber erwählt nicht, weil sie glaubten, sondern auf daß sie glauben, und deßhalb werden sie nach Eph. 1, 3 ff. vor der Gründung der Welt

---

[1]) „Judicari autem quemquam non secundum merita quae habuit quamdiu fuit in corpore, sed secundum merita quae fuerat habiturus si diutius vixisset in corpore, unde opinari potuerint homines, quorum ingenia non esse comtemtibilia vestrae indicant litterae, mirans et stupens reperire non possum .. Quicunque enim dicit, puniri tantum posse Deo judicante futura peccata, dimitti autem Deo miserante non posse, cogitare debet quantam Deo faciat gratiaeque ejus injuriam; quasi futurum peccatum praenosci possit, nec possit ignosci. Quod si absurdum est, magis ergo futuris, si diu viverent, peccatoribus, cum in parva aetate moriuntur, lavacro quo peccata diluuntur, debuit subveniri.“ Ib. c. 12 n. 24 pag. 806

[2]) Ib. c. 15. n. 30. 31 pag. 809 s.

durch den Rathschluß der Vorherbestimmung erwählt, auf daß sie heilig und unbefleckt seien, nicht deßhalb weil Gott vorhergewußt, daß sie so sein würden [1]).

§. 4. Fortsetzung.

Wie die Massilienser den Anfang des Glaubens der Kraft des Menschen, nicht der Gnade zuschrieben, so läugneten sie auch, daß das Beharren im Guten, also das Ende des Werkes der Heiligung, die Wirkung der göttlichen Gnade sei. Wider diesen Irrthum war das zweite Buch des Augustinus an Prosper und Hilarius, „von der Gabe der Beharrlichkeit" gerichtet [2]).

Augustinus stellte in demselben zuerst den Begriff der Beharrlichkeit fest: und nannte sie „jenes Geschenk Gottes, kraft dessen man bis ans Ende in Christus beharrt" und zwar bis ans Ende dieses Lebens, in welchem man allein Gefahr lauft zu fallen. Schon daraus ergibt sich, daß kein Mensch während seines Lebens weiß, ob er dieses Geschenk erhalten habe. Denn wenn er fiele, ehe er stirbt, so müßte man ja mit aller Wahrheit sagen: er sei nicht beharrt, und wie könnte man von dem, der nicht beharrte, sagen: er habe die Beharrlichkeit empfangen oder gehabt [3])? — Daß diese Beharrlichkeit nun so wie der Anfang des Glaubens ein Geschenk Gottes sei, zeigte Augustinus aus Philipp. 2, 29. Wenn diese Beharrlichkeit von Gott nicht geschenkt wird, warum fleht man denn um dieselbe zu Gott? In dem Gebete des Herrn flehen die Gläubigen fast um nichts Anderes als um das Beharren [4]). Dies wies Augustinus nach aus der Auslegung des Vaterunsers durch den heil. Cyprianus, besonders aus den zwei letzten Bitten, in denen die Heiligen um nichts Anderes flehen, als daß sie in der Heiligkeit beharren mögen. Mit Verleihung dieser Gabe, nicht in Versuchung geführt werden, hat jeder Gläubige das Beharren in der Heiligkeit

---

[1]) Ib. c. 17 n. 34; c. 18 n. 37 pag. 813. 815

[2]) »De dono perseverantiae» liber ad Prosperum et Hilarium secundus. (X. 821—858)

[3]) Ibid. c. 1 pag. 821

[4]) Ib. c. 2 n. 2. 3 pag. 822 s.

bis ans Ende. Denn Niemand hört auf im christlichen Eifer zu beharren, ohne daß er zuerst in Versuchung geführt würde. Wenn ihm also verliehen wird, um was er bittet, nemlich nicht versucht zu werden, so verbleibt er durch göttliche Verleihung in der Heiligung, welche er durch Gottes Huld erlangt hat [1]). — Wenn man sage: die Beharrlichkeit könne man durch Gebet erlangen und durch bösen Sinn verlieren, so sei das Erste zuzugestehen, nicht aber das Zweite, weil es dem Begriffe der Beharrlichkeit widerstreitet; denn weil die Beharrlichkeit bis ans Ende Niemand hat, außer der da wirklich bis ans Ende beharret, so kann dieselbe Niemand verlieren, der sie wirklich hat [2]).

Auch die Natur des Menschen lehrt es, daß die Beharrlichkeit von Gott verliehen werden muß. Denn von Gott nicht abzufallen, das liegt schlechthin nicht in der Kraft des freien Willens, wie sie jetzt beschaffen ist, es war aber solche Kraft im Menschen, ehe er fiel. Wie viel die Freiheit des Willens in dem ausgezeichneten ursprünglichen Zustande vermochte, das erwies sich an den Engeln, welche bei dem Falle des Teufels in der Wahrheit festblieben und gewürdigt wurden, zu jener Sicherheit, ewig nicht zu fallen, zu gelangen, in welcher sie jetzt zweifellos sich befinden. Nach dem Falle des Menschen aber wollte Gott, daß nur durch seine Gnade der Mensch zu Ihm komme, und ingleichen sollte es von seiner Gnade abhängen, daß der Mensch nicht von Ihm weiche [3]). — Die Beharrlichkeit bis ans Ende ist also ein Geschenk der Gnade; dawider läßt die Kirche gar keine Einsprache zu, sondern verweiset auf ihre Gebete. Sie betet, daß die Ungläubigen glauben mögen; Gott also bekehrt zum Glauben. Sie betet, daß die Gläubigen beharren mögen; Gott also schenket das Beharren bis ans Ende. Daß Er dies thun werde, hat Gott vorausgewußt, und darin also besteht die Prädestination der Heiligen, welche

---

1) Ib. c. 2 n. 4 pag. 823 und c. 4 n. 9 pag. 826
2) Ib. c. 6 n. 10 pag. 826
3) Ib. c. 7 n. 13 pag. 828

Er erwählt hat in Christus vor Gründung der Welt, auf daß sie heilig und unbefleckt seien [1]).

Wird Jemand es wagen zu sagen, Gott habe nicht vorausgewußt, welchen Er den Glauben verleihen werde, oder welche Er seinem Sohne schenken werde, damit dieser Keinen derselben verliere? Wenn Er nun dies vorhergewußt, so hat Er gewiß auch Seine Gnaden, durch welche Er uns gnädig errettet, vorhergewußt. Das ist die Vorherbestimmung der Heiligen — nichts Anderes: das Vorherwissen nemlich und Vorbereiten der Gnaden Gottes, wodurch unfehlbar diejenigen errettet werden, welche errettet werden.. Wider diese Prädestination, wie wir sie den heiligen Schriften gemäß vertheidigen, hat noch Niemand — außer denn irriger Weise — streiten können [2]).

Darauf ging Augustinus an die Würdigung der gegnerischen Behauptung: diese Lehre von der Prädestination beeinträchtige den Erfolg der Predigt. Dieser Meinung, entgegnete er, sei der Apostel nicht gewesen, den die Empfehlung der Prädestination gar nicht gehindert habe, zu gebieten, zu ermahnen, zu strafen. Alles was man gegen die Vorherbestimmung vorbringe, müsse man folgerecht auch wider Gottes Vorherwissen einwenden. Freilich dürfte man über Vorherbestimmung nicht also zum Volke sprechen, daß die unverständige und schwerer fassende Menge in unserm Worte eine Mißbilligung derselben finde, so wie auch das Vorherwissen Gottes (das man doch gewiß nicht läugnen könne) bescholten zu werden scheine, wenn man den Leuten sagen möchte: Ihr möget laufen oder schlafen, das wird aus euch werden, was der Untrügliche von euch vorhergesehen hat. Es sei ein unredlicher oder unerfahrner Arzt, der ein wohlthätiges Heilmittel so anwende, daß es entweder nichts nütze oder schade. So also müsse man über den Gegenstand sprechen, daß die Trägheit des Menschen gebannt und der Eifer geweckt werde, im Glauben und in der Liebe zu beharren bis ans Ende [3]).

So vertheidigte Augustinus, dieses ausgezeichnete Gefäß der

---

[1]) Ib. c. 7 n. 15 pag. 828 s.

[2]) Ib. c. 14 n. 35 und c. 19 n. 48 pag. 839. 848

[3]) Ib. c. 20 n. 51 und c. 22 n. 57 pag. 850. 53

Gnade, die unbedingt freie, zuvorkommende und das Heil des Menschen bis ans Ende wirkende Gnade Gottes wider die Halbheiten der Massilienser, um bald darauf — während der vierzehnmonatlichen Belagerung von Hipporegius durch die Vandalen — nachdem er vierzig Jahre dem Herrn gedient, in seinem 76. Lebensjahre (28. August 430) in die ewige Wohnung einzugehen, die ihm Gott von Ewigkeit her bereitet hatte [1]).

§. 5. Der Halbpelagianismus des Johannes Cassianus.

Die an Prosper und Hilarius gerichteten Bücher des Augustinus brachten aber die pelagianisirenden Massilienser zu keiner andern Ueberzeugung; vielmehr ergingen sich diese in lautem Tadel derselben. Dies trieb die darob aufs Tiefste verletzten Verehrer des großen Verstorbenen nach Rom und sie erwirkten dort (a. 431) ein Schreiben des Papstes Caelestinus an den Bischof Venerius von Massilia und an alle übrigen Bischöfe Galliens, in welchem es diesen, als den zum Lehramte in der Kirche vor Allen Berufenen, scharf verwiesen wurde, Presbytern zu gestatten, daß sie neue, der kirchlichen Wahrheit widerstreitende Lehrmeinungen predigen. Augustinus ward vom Papste wider seine Verunglimpfer, als ein großer Mann heiligen Andenkens und so großer Wissenschaft gepriesen, daß niemals auch der leiseste Verdacht ihn berührt, der dem apostolischen Stuhle stets als einer der ausgezeichnetsten Lehrer gegolten und darum überall und Allen ein Gegenstand der Liebe und Verehrung gewesen sei [2]).

Seinem Schreiben hängte der Papst Erklärungen seiner Vorgänger Innocentius und Zosimus an, auf daß es Niemand unbekannt bleibe, wie der heilige Stuhl des Apostels Petrus sich gegen die Feinde der göttlichen Gnade ausgesprochen [3]). Zum Erweise der Lehre: der Anfang des guten Willens, so wie die Fortschritte in löblichen Gesinnungen und Handlungen und das Beharren in ihnen bis ans Ende, sei auf

---

[1]) Possidius in vita S. Augustini c. 28 (X. Append. p. 278)

[2]) Epist. Caelestini ad Episcopos Galliarum c. 1 et 2 (bei Schoeneman pag. 863 s. und in August. Opp. X. App. pag. 131 s.)

[3]) Ibid. c. 3—18 (Schoen. 864—68 und X. 132—34)

die Gnade Christi zu beziehen, — wies P. Caelestinus auch auf die priesterlichen Gebete hin, welche bei der Gottesdienstfeier nach apostolischer Tradition in der ganzen katholischen Kirche gleichmäßig verrichtet würden, auf daß man aus diesen vorgeschriebenen Gebeten erkenne, was man glauben solle [1]); denn die Kirche flehe, den Ungläubigen möge der Glaube geschenkt, den Götzendienern ihr unfrommer Wahn genommen werden, den Juden möge das Licht der Wahrheit aufgehen, die Häretiker mögen durch Erkenntniß des katholischen Glaubens wiedergenesen u. s. w.

Unter den Presbytern, die dies päpstliche Schreiben im Auge hatte, war besonders gemeint — der Abt des Klosters zum heiligen Victor in Massilia, Johannes, mit dem Zunamen Cassianus. Dieser, ursprünglich ein skythischer Mönch, der zu Anfang des 5. Jahrhunderts dem Bischofe Johannes Chrysostomus von Constantinopel als Freund und Diakon zur Seite gestanden, nach dessen Sturz aber sich (a. 405) nach Rom begeben, wo er von P. Innocentius I. zum Presbyter geweiht worden, war endlich von da zwischen den Jahren 410—415 nach Massilia gekommen und hatte hier zwei Klöster gegründet, deren Einem er als Abt vorstand. Er war es, der jene aus Wahrheit und Irrthum gemischten anthropologischen Ansichten, und den daraus hervorgehenden oppositionellen Geist gegen Augustinus unter seinen Mönchen und über die Schwellen der Klöster hinaus verbreitete; denn sein streng ascetischer Wandel, seine nicht gewöhnliche theologische und literarische Bildung, seine Verbindungen mit Rom (wo er besonders an dem Diakon Leo einen viel vermögenden Freund hatte), gaben dem Manne solches Ansehen, daß seine Denkweise nicht nur in seinen Klöstern, sondern auch von bischöflichen Stühlen herab herrschte, auf welche man nicht selten von Cassian gebildete Mönche erhob.

---

[1]) Ib. c. 11: »Bonae voluntatis exordia, et incrementa probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referri .. obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi.« (Schoen. p. 868 s. und X. 134)

Seine eigenthümlichen Ansichten über Freiheit und Gnade hatte aber der Abt Johannes nicht nur mündlich ausgesprochen, sondern auch schriftlich dargestellt, besonders in seinen „Unterredungen der Väter [1]." In der dreizehnten dieser Conferenzen [2]) erklärte sich Johannes Cassianus über das gegenseitige Verhältniß zwischen Freiheit und Gnade mit diesen Worten:

„Der Anfang — schrieb er im Einklange mit der Kirchenlehre — nicht nur der Handlungen, sondern auch der guten Gedanken ist von Gott, welcher uns die ersten Regungen (initia) eines heiligen Willens einflößt und Kraft und Gelegenheit gibt, das zu thun, was wir Gutes wünschen. — Stets ist daher der göttliche Schutz uns nahe, und so groß ist die Güte des Schöpfers gegen sein Geschöpf, daß er dasselbe mit immerwährender Vorsicht nicht nur begleitet, sondern demselben voranschreitet [3])."

In den Pelagianismus aber hinüberschlagend und dennoch die kirchliche Wahrheit festhalten wollend, schwankend und unentschieden, fuhr er fort: „Denn wenn er in uns irgend ein Regen (ortum quendam) eines guten Willens erkannt hat, so erleuchtet und kräftigt er denselben sogleich und spornt ihn an zum Heile, indem er Wachsthum verleiht der Gesinnung, welche er entweder selbst gepflanzt, oder durch unser Bemühen auftauchen gesehen hat... Gleich deutlich zeigt sich die Gnade Gottes und die Freiheit unseres Willens und daß der Mensch bisweilen durch seinen Antrieb zum Verlangen nach Tugenden erhoben werden könne, immer aber

[1]) Collationes Patrum, vierundzwanzig Bücher; von denen er das 11—17. zum Gebrauche der Mönche von Lerins, des Klosters auf einer der beiden an der Küste der Provence gelegenen Inseln Lerinä (siehe Carl v. Spruner's histor. Atlas Nr. 23. 24. 29) geschrieben hatte.

[2]) „De protectione Dei" überschrieben; findet sich in Opp. Prosperi ed. Venet. 1744. tom. I. pag. 163—175. Wäre diese Conferenz schon a. 426 geschrieben worden, so wäre sie wohl dem Prosper und Hilarius a. 428 bekannt gewesen und sie hätten nicht unterlassen, in ihren Briefen an Augustinus sie anzuführen oder sie demselben zuzuschicken.

[3]) Ib. c. 3 p. 164

der Hilfe bedürfe .. Damit es aber noch deutlicher einleuchte, daß auch aus der Kraft des natürlichen Vermögens (per naturae bonum), das die Huld des Schöpfers gewährt, die Anfänge guter Willensentschliessungen manchmal hervorgehen (nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia), die aber, wenn sie vom Herrn nicht geleitet werden, zur Vollbringung der Tugenden nicht gelangen können, dessen ist der Apostel Zeuge, wenn er sagt: Das Wollen liegt mir nahe, aber das Gute zu vollbringen finde ich nicht [1]. — Es ist daher unter Vielen eine große Frage: ob, weil wir den Anfang des guten Willens entgegenbringen, Gott sich unserer erbarme, oder ob, weil sich Gott unserer erbarmt, wir den Anfang des guten Willens erhalten? Viele haben sich, indem sie ausschließlich nur den einen oder andern Satz dieser Frage behaupteten, in verschiedene einander entgegengesetzte Irrthümer verwickelt. Denn wenn wir sagen, der Anfang des guten Willens sei unser, — was war denn in dem Verfolger Paulus und im Zöllner, Matthäus, von denen der Eine nur auf Blutvergießen der Unschuldigen, der Andere nur auf Erpressungen und öffentlichen Raub sinnend zum Heile gezogen wird? Oder aber, wenn wir sagen, die Anfänge der guten Gesinnung werden stets durch Gottes Gnade eingeflößt, — was sagen wir von dem Glauben des Zachäus und von der frommen Gesinnung des Räubers am Kreuze, welche durch ihre Sehnsucht dem Himmelreiche Gewalt anthuend einem besondern Mahnrufe zuvorgekommen sind? .. Die Zwei, Gottes Gnade und der freie Wille, scheinen einander entgegen zu sein; aber sie stimmen Beide zusammen und wir müssen beide in religiöser Gesinnung annehmen, auf daß wir nicht, das Eine oder Andere den Menschen entziehend, über die Vorschrift des kirchlichen Glaubens hinauszugehen scheinen. Denn wenn Gott sieht, daß wir uns zum Guten neigen wollen, so kommt er uns entgegen, leitet und stärket uns.

„Und wieder wenn er sieht, daß wir nicht wollen, und erkalten, so dringt er mit heilsamen Mahnungen an unsere Herzen, damit

---

[1]) Ib. c. 8 p. 167. verbunden mit c. 9 p. 167 s.

durch dieselben der gute Wille verbessert oder in uns gebildet werde[1]). — Denn man darf nicht glauben, Gott habe einen solchen Menschen geschaffen, der das Gute weder jemals wollte noch könnte. Sonst hätte er ihm ja den Willen nicht frei gelassen, wenn er ihm nur gewährt hätte das Böse zu wollen und zu können, das Gute aber aus sich weder zu wollen noch zu können. . . Nach dem Falle kam Adam zur Kenntniß des Bösen, die er vorher nicht hatte, er verlor aber nicht die früher erhaltene Wissenschaft des Guten. . Man kann also nicht zweifeln, es seien in jeder Seele die Samenkörner der Tugenden von Natur aus vorhanden, als eingepflanzt durch die Güte des Schöpfers; aber wenn sie durch den Beistand Gottes nicht erweckt würden, so können sie nicht zu vollkommenem Wachsthume gelangen. . Und deßhalb bleibt im Menschen immer der freie Wille, auf daß er die Gnade Gottes entweder vernachlässigen oder lieben könne[2]). — Unergründlich sind die Gerichte Gottes und unerforschlich die Wege desselben, auf denen er das Menschengeschlecht zum Heile führt . . Und auf so vielfältige Weise vertheilt Gottes Weisheit nach der Empfänglichkeit eines Jeden das Maß seiner Gnade, daß er selbst die körperlichen Heilungen nicht nach der innern gleichen Macht seiner Allgewalt, sondern nach dem Maße des Glaubens verrichten wollte, in welchem er einen Jeden vorfand, oder wie er es einem Jeden selbst ertheilt hatte. . Es meine aber Niemand, dies werde deßhalb von uns vorgebracht um zu behaupten: das ganze Heil stehe in der Gewalt unseres Glaubens, (summam salutis in nostrae fidei ditione consistere) — nach der profanen Meinung Einiger, welche Alles dem freien Willen zuschreibend behaupten, die Gnade Gottes werde nach Jedermanns Verdienst ertheilt. Im Gegentheile sprechen wir den entschiedenen Satz aus: die Gnade Gottes sei überschwänglich und überschreite zuweilen die engen Gränzen der menschlichen Ungläubigkeit. . . Daraus können wir entnehmen, wie Gott bald den Lauf derer, die da

---

[1]) Ib. c. 11 p. 168 s.

[2]) Ib. c. 12 p. 169 s.

wollen und dürsten, zu größerer Behendigkeit aneifert, Einige wieder die da nicht wollen, gegen ihren Willen antreibt, und zwar jetzt beisteht, daß das vollbracht werde, was er von uns nützlich verlangt sah, jetzt aber selbst die Anfänge jenes heiligen Verlangens uns einflößt, und entweder den Anfang des guten Werkes oder das Beharren schenket . . Wer also immer glaubt (mit diesen Worten zielte er wohl auf Augustinus), er könne die Tiefe jenes unermeßlichen Abgrundes mit seiner menschlichen Vernunft ermessen, und wer sich zutraut, er könne vollkommen den Rathschluß Gottes, wodurch er das Heil im Menschen wirket, erfassen und bestimmen, der greift offenbar die Wahrheit des apostolischen Wortes an: Wie unergründlich sind die Gerichte Gottes und wie unerforschlich seine Wege! [1])"

Das Ergebniß der „festen katholischen Lehre" über Gnade und Freiheit begriff aber Cassianus in folgende Sätze: „Von allen katholischen Vätern, welche sittliche Vollkommenheit in That und Wahrheit erlernt haben, wird gelehrt: Wirkung der göttlichen Gnade sei erstens, daß ein Jeder entzündet werde, Alles zu begehren was gut ist, aber so, daß nach beiden Seiten hin volle Wahl sei des freien Willens. Zweitens, auch das sei Wirkung der göttlichen Gnade, daß die besagten Uebungen der Tugenden unternommen werden können, aber so, daß das Vermögen (possibilitas) des Willens nicht vertilgt werde. Drittens, auch das gehöre zu den Geschenken Gottes, daß man in der erworbenen Tugend beharre (ut adquisitae virtutis perseverantia teneatur), aber so, daß die geneigte Freiheit sich nicht gefesselt fühlt (ut captivitatem libertas addicta non sentiat). Denn so muß man sich den Alles in Allem wirkenden Gott vorstellen, daß er anspornt, schirmt und stärkt, nicht aber aufhebt die Freiheit des Willens, die er einmal gegeben hat [2])."

§. 6. Prosper wider den Collator.

Das so im Allgemeinen sich haltende Schreiben des P. Caelestinus brachte die Opposition wider Augustinus und die von ihm

---

[1]) Ib. c. 15 p. 173 und c. 17 p. 174

[2]) Ib. c. 18 p. 175

vertretene Lehre nicht zum Schweigen; vielmehr deutete dieselbe das dem Bischofe von Hippo gezollte Anerkenntniß des apostolischen Stuhles dahin aus: es seien durch das apostolische Schreiben die Bücher des Augustinus, um die es sich handle, weil ihre Titel nicht angeführt, nicht gutgeheißen worden, und das gespendete Lob gelte nur seinen frühern Schriften [1]).

Weitere Schritte von Rom aus gegen die Partei, an deren Spitze Cassianus stand und besonders gegen diesen, waren bei der Geltung, deren er in Rom selbst genoß, nicht zu erwarten. Darum sah sich Prosper zur Vertheidigung des Augustinus und der katholischen Lehre auf sich selbst gewiesen, und er mochte dessen wohl vom Papste selbst bedeutet worden sein. Deßhalb nahm er auch keinen Anstand sich dieser Vertheidigung zu unterziehen, durch Bekämpfung der vom Haupte der Gegenpartei ausgesprochenen Ansichten. Cassian hatte nemlich die sieben seiner Conferenzen, die er den Lerinensern gewidmet, endlich (nicht vor dem J. 430, denn Prosper hätte sonst wohl früher öffentlich davon Gebrauch gemacht) veröffentlicht. Er hatte offenbar in der angeführten 13. Unterredung eine Mittelstellung zwischen den strengen Halbpelagianern und den Katholiken genommen in der Art, daß er annahm: die Behauptung Dieser wie Jener über die zuvorkommende Gnade erweise sich laut der Erfahrung dann und wann als wahr, und man müsse darum beiderlei Behauptungen folgen, denn nur so entgehe man dem Irrthum, zu dem die eine wie die andere Behauptung wird, wenn sie ausschließlich gelten will. Indem Cassian ganz und gar nicht bedachte, daß es übernatürliche Thatsachen seien, die in Frage standen und die deßhalb unabhängig von aller Erfahrung zu erklären seien, übersah er zugleich das Contradictorische der beiden einander entgegengesetzten Behauptungen; und indem er sie als blos conträre Gegensätze zu vermitteln unternahm, mußte er nur in unhaltbare Irrthümer gerathen.

Dies erkannte Prosper und suchte es ausführlich darzuthun

---

[1]) **Prosper l. contra Coll. c. 21 (Opp. ed. c. tom. I. p. 209 und Aug. Opp. X. p. 196)**

in seinem „Buche wider den Collator [1]).“ Ohne Cassian zu nennen, bezeichnete er so den Verfasser der Conferenzen deutlich und zeigte, die 13. Conferenz Satz für Satz prüfend, wie derselbe mit dem ausgemacht katholischen (definitio catholicissima) Satze: „der Anfang nicht nur der Handlungen, sondern auch der guten Gedanken ist von Gott“ — zwar beginne [2]), aber gar bald von denselben abweiche und in die demselben unbedingt widersprechenden Irrthümer des Pelagianismus verfalle. Der Collator aber stimme weder mit den Häretikern noch mit den Katholiken ganz überein; „denn Jene behaupten bei allen guten Werken der Menschen das Beginnen des freien Willens, wir glauben, daß die Anregungen der guten Gedanken allezeit von Gott ausgehen: Du aber hast, ich weiß nicht was für ein ungeschlachtes Drittes (informe nescio quid tertium), beiden Theilen Unzukömmliches aufgebracht, auf daß du weder die Zustimmung der Gegner erhieltest, noch in der Erkenntniß der Unsern verbleibest [3]).“

Ueber das verkehrte Beginnen Cassians, die einander aufhebenden Behauptungen der Katholiken und Pelagianer über die zuvorkommende Gnade verbinden zu wollen, ließ sich Prosper also aus: „Wenn es also Irrthum ist, den Anfang des guten Willens dem von Gott nicht unterstützten Menschen zuzuschreiben, und eben auch Irrthum ist zu bekennen, der Wille werde vom Herrn vorbereitet, — wohin sollen wir uns wenden, um beiden Irrthümern auszuweichen? Wenn wir beiden nachgehen, sagst du, bleiben wir bei keinem Irrthume stehen. Du unterwirfst uns also zweien, und eine doppelte Verkehrtheit ist nach deiner Meinung nur getrennt zu verwerfen, verbunden aber gut zu heißen . . Deine Meinung ist durch und durch

---

[1]) Prosperi Aquitani liber contra Collatorem. Opp. ed. c. I. 177—211 und Aug. tom. X. 171—98, geschrieben um das Jahr 432; denn Prosper sagt selbst c. 1 n. 2: viginti amplius anni sunt, quod contra inimicos gratiae Dei catholica acies hujus viri (Aug.) ductu pugnat et vincit. Augustinus aber eröffnete seinen Kampf gegen den Pelagius a. 412.

[2]) Ib. c. 2 p. 179 und X. 172

[3]) Ib. c. 3 p. 181 und X. 173

falsch. Aus zwei Uebeln kann nicht ein Gutes werden, zwei Irrthümer bilden nicht eine Wahrheit.. Die eine Behauptung ist von der Kirche bestritten, die andere vertheidigt worden, und darum ziemt ihnen auf keine Weise der Vertrag eines neuen Bündnisses, wodurch die katholische Behauptung mehr verfälscht, als die pelagianische verbessert wird [1]."

Als Irrthümer stellte Prosper folgende Sätze Cassians übersichtlich zusammen: „Durch Adams Sünde ist seine Seele nicht verwundet worden, und der Wille, durch den er sündigte, ist in ihm gesund geblieben; denn er hat die erhaltene Wissenschaft des Guten nicht verloren und darum konnten auch seine Nachkommen das nicht verlieren, woran er selbst keinen Schaden erlitten. Von Natur aus sind in jeder Seele die durch die Güte des Schöpfers in sie gelegten Samenkörner der Tugenden vorhanden, so daß Jeder, der da will, durch das natürliche Vermögen der Gnade Gottes zuvorkommen, und ihren Beistand, durch den er leichter zur Vollkommenheit gelangen möge, verdienen kann; denn das sei Niemand zum Lobe und Verdienste, mit geschenkten, nicht mit eigenen Vorzügen (bonis) zu glänzen. Man muß sich hüten, auf Gott alle Verdienste der Heiligen so zu übertragen, als ob die menschliche Natur aus sich nichts Gutes zu thun vermöchte; da ihre Kräfte doch so ungebrochen sind, daß sie wider den Teufel selbst und seine Wuth bis zum Tode ohne Gottes Beistand zu streiten im Stande ist. Solch natürliches Vermögen ist in allen Menschen, aber nicht Alle wollen sich der angebornen Kräfte bedienen. Die Güte des Schöpfers ist aber gegen alle Menschen so groß, daß Einige, weil sie freiwillig kommen, von ihm mit Lob aufgenommen, Andere aber, weil sie widerstehen, unfreiwillig gezogen werden und darum ist er Aufnehmer der Wollenden, und Erlöser der Nichtwollenden. Da demnach ein Theil der Kirche aus Gnade, ein Theil aber durch den freien Willen gerechtfertigt wird, so seien Jene, welche die Natur vorwärts gebracht, preiswürdiger, als die, welche die Gnade frei gemacht; denn zu jeglichem guten Werke sei in Adams Nachkommen der Wille eben so frei, wie in

---

[1]) Ib. c. 5 p. 184 und X. 175

Adam selbst vor der Sünde [1]). — Diese Irrthümer, schloß Prosper, seien vor Augustinus siegreich widerlegt und vom apostolischen Stuhle und der afrikanischen Kirche wiederholt verdammt worden. Wider Jene also, die immer noch, wenn auch nur zum Theile, an denselben festhielten, müsse man mit Autorität einschreiten, damit man von dem Leichname des längst zu Boden geschlagenen Irrthums auch nicht ein Glied sich erheben lasse. Man müsse dem Herrn vertrauen, daß, was er in den Päpsten Innocentius, Zosimus, Bonifacius und Caelestinus gewirkt, auch in Sixtus wirken werde, und daß diesem Hirten der Ruhm vorbehalten sei, die verborgenen Wölfe zu vertreiben, wie seine Vorgänger die offen auftretenden. Obschon die Tadler des h. Augustinus nur Nichtiges einwenden, die Wahrheit bestreiten und den Irrthum vertheidigen, so dürfe man doch, so lange sie sich nicht von der Kirche trennen, an ihrer Besserung nicht verzweifeln, bis der Herr durch die Fürsten der Kirche die durch den Stolz und die Unkenntniß Einiger herbeigeführten Zerwürfnisse beilege [2]).

§. 7 Der apostolische Stuhl wider die Semipelagianer.

Aber P. Sixtus III., dessen Beistand Prosper angerufen hatte, fand es nicht im Interesse der Kirche, über Cassians Lehrmeinungen ein verwerfendes Urtheil auszusprechen, — um so weniger, als dieser auf die Aufforderung seines Freundes Leo, den Glauben der Kirche wider Nestorius (in seinen sieben Büchern von der Menschwerdung Christi) so eben vertheidigt, und eine rechtgläubige Gesinnung stets bewährt hatte. Auch mochte die Schrift Prospers läuternd und berichtigend auf die unklaren und unhaltbaren Meinungen Cassians gewirkt haben, und um so weniger wurde der Collator seiner besondern Ansichten halber von Rom aus behelligt, als nach Sixtus sein Freund und Gönner Leo selbst den Stuhl Petri (440—461) bestieg, unter dessen Pontificate Cassian hochbetagt (448) im Rufe der Heiligkeit starb.

Diese schonenden Rücksichten Roms verminderten die Partei der Halbpelagianer im südlichen Frankreich nicht, gegen welche Prosper

---

[1]) Ib. c. 20 p. 208 s. und X. 195

[2]) Ib. c. 21 p. 210 s. und X. 196 s.

zu streiten fortfuhr, bis ihn P. Leo an seine Seite nach Rom zog. An der Spitze derselben stand nach Cassians Tode der Bischof Faustus von Reji. Dieser von Nation ein Britte, ein philosophisch-gebildeter Kopf und Rechtsanwalt, war in das berühmte Kloster auf der Insel Lerins getreten und dort im Jahre 433 Abt geworden — an die Stelle des zum Bischofe von Reji gewählten Maximus, dem er auch in dieser Würde im Jahre 455 nachfolgte. Faustus, der zur Verwunderung Aller weder alterte noch starb, vertrat die pelagianisirenden Ansichten mündlich und schriftlich (in zwei Büchern von der Gnade und dem freien Willen, de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio — so wie in seinem Briefe an Lucidus und dessen Bekenntnisse), auf Kirchenversammlungen (zu Arelate und Lugdunum a. 475) und in Privatzirkeln, und galt noch im Jahre 490 seiner Partei als ausgezeichneter Lehrer in lebendiger Rede [1]).

Nach dem bald darauf erfolgten Tode des Faustus ergab sich für den römischen Stuhl Gelegenheit, sich über das Lehransehen des Cassianus und Faustus auszusprechen. P. Gelasius I. feierte mit 70 Bischöfen im Jahre 494 ein Concil zu Rom zur Feststellung des Canons der heiligen Schriften, und zur Scheidung der kirchlichen von der unkirchlichen Literatur. Hier wurden denn die Schriften des gallischen Presbyters Cassianus und des Faustus von Reji in die Reihe der Apokryphen, d. h. der Bücher gesetzt, welche die katholische und apostolisch-römische Kirche nicht gutheißt [2]). — Trotz dieses Verwerfungsurtheils fand das Werk des Faustus von der Gnade und dem freien Willen ungemeine Verbreitung, und selbst in Constantinopel stritt man für und wider dasselbe unter Geistlichen und Staatsmännern. Dies veranlaßte den sich dort (J. 520) aufhaltenden afrikanischen Bischof Possessor, ein entscheidendes Urtheil über dasselbe vom Papste Hormisdas sich zu erbitten, welcher ihm dann (13. August 520) kundgab, daß Faustus in der Reihe der kirchlichen Schriftsteller nicht stehe (illum

---

[1]) Ueber Faustus: Basnage in H. Canisii lectiones antiquae. Amstel. 1725. tom. I. 347

[2]) Conc. Rom. a. 494 bei Mansi VIII. 146

non recipi); wer da aber wissen wolle, was die römische, d. i. die katholische Kirche über Freiheit und Gnade glaube, könne dies vorzugsweise aus den Schriften des h. Augustinus an Prosper und Hilarius erkennen, doch seien darüber auch ausdrückliche Lehrbestimmungen (capitula) vorhanden, die sich in den Archiven der römischen Kirche fänden und die ihm der Papst auf sein Begehren zusenden wolle [1]).

Das Werk des Faustus hatte auch in Afrika Eingang gefunden. Um den dadurch verbreiteten irrigen Ansichten entgegen zu treten, schrieb im Jahre 523 der auf Sardinien in Verbannung lebende Bischof Fulgentius von Ruspe sieben Bücher (de veritate praedestinationis et gratiae Dei) wider die zwei Bücher des Faustus, und einige Jahre später verfaßte auf Geheiß des P. Felix IV. (526—29) ein Buch „von der Gnade und dem freien Willen" zur Widerlegung des Faustus der Bischof Cäsarius von Arelate, der auch aus dem Kloster zu Lerins hervorgegangen war.

§. 8. Die Lehre der Kirche im Gegensatze zum Semipelagianismus.

Diese Censuren des apostolischen Stuhles und Gegenschriften wider die Bücher des Cassianus und Faustus hatten aber die halbpelagianischen Irrthümer noch immer nicht ganz aus dem südlichen Gallien verdrängt. Nachdem nun der Semipelagianismus von verschiedenen Seiten her so lange bestritten worden war, that es endlich Noth, denselben durch den öffentlichen Ausspruch des kirchlichen Lehramtes als dem Kirchenglauben widerstreitend zu verwerfen, und seinen unhaltbaren Meinungen die kirchliche Wahrheit gegenüber zu stellen.

Zu diesem Zwecke hatte P. Felix IV. besondere Lehrstücke über Gnade und Freiheit — höchst wahrscheinlich jene, auf welche Hormisdas vor Jahren hingewiesen, — die größtentheils aus den Schriften des h. Augustinus und Prosper zusammengestellt waren, an den Episcopat der Provinz von Arelate geschickt, auf daß derselbe sie zu Jedermanns Befolgung kundmache und jeder Bischof sie

[1]) Epist. Possess. ad Hormisdam et Hormisdae ad Possess. in X. App. 149 s.

unterschreibe. Diesem Befehle des apostolischen Stuhles nachzukommen, benützten die Bischöfe die feierliche Einweihung einer neuen Kirche zu Arausica (Arausio = Orange), wo sie sich unter dem Vorsitze des Cäsarius von Arelate am 3. Juli 529 zu einer Synode (conc. Arausicanum II.) constituirten, die römischen Lehrstücke verkündeten und ihre Uebereinstimmung mit denselben erklärten. Die wesentlichsten dieser 25 Capitel über Freiheit und Gnade lauteten also:

„Wenn Jemand sagt, durch die Schuld der Sünde Adams sei der Mensch nicht ganz, d. i. nach Leib und Seele verschlimmert worden, sondern allein den Leib für verweslich hält, während die Freiheit der Seele unverletzt bestehe, der ist in dem Irrthume des Pelagius befangen.“ (1.)

„Wenn Jemand behauptet, er könne durch die natürliche Kraft etwas Gutes, was das Heil des ewigen Lebens betrifft, mit Erfolg denken oder wählen, oder der evangelischen Predigt zustimmen ohne die Erleuchtung und Begeistung des heiligen Geistes, welcher Allen den Beifall und das Glauben an die Wahrheit süß macht, der versteht, bethört von häretischem Geiste, nicht das Wort Gottes. Joh. 15, 5 und 2. Cor. 3, 5“ (7.)

„Wer da behauptet, Einige könnten aus Barmherzigkeit, Andere aber vermöge des freien Willens (der bekanntlich in allen aus der Sünde des ersten Menschen Gebornen verderbt ist), zur Gnade der Taufe gelangen, der zeigt sich als abweichend vom rechten Glauben. Denn ein solcher Mensch nimmt an, daß nicht der freie Wille Aller durch die Sünde des ersten Menschen geschwächt worden sei, oder hält ihn nur für so verletzt, daß Einige doch im Stande seien, ohne Gottes Offenbarung durch sich selbst das ewige Heil zu erlangen. Wie sehr dies der Wahrheit zuwider ist, beweist der Herr selbst, welcher bezeugt, daß nicht blos Einige, sondern daß Niemand zu Ihm kommen könne, den der Vater nicht zieht.“ (8.)

„Die im ersten Menschen geschwächte Freiheit des Willens kann nur durch die Gnade der Taufe gehoben (reparari) werden, und geht sie verloren, nur von dem wiedergegeben werden, von dem sie allein gegeben werden konnte.“ (13.)

„Niemand hat Etwas aus Eigenem, als Lüge und Sünde. Wenn aber Jemand etwas von Wahrheit und Gerechtigkeit besitzt, so stammt dies aus jener Quelle, nach welcher wir in dieser Wüste dürsten müssen, damit wir gleichsam durch einige Tropfen aus derselben erquickt auf dem Wege nicht verschmachten.“ (22.)

„Die menschliche Natur, wenn sie in jener Fülle und Frische, in welcher sie geschaffen worden, verblieben wäre, hätte sich doch auf keine Weise selbst ohne die Hilfe ihres Schöpfers erhalten. Wenn sie also ohne die Gnade Gottes die empfangene Gesundheit (salutem) nicht bewahren kann, wie wird sie ohne Gottes Gnade die verlorene wiederherstellen können?“ (19.)

„Wenn Jemand sagt, so wie das Wachsthum, so sei auch der Anfang des Glaubens und die gläubige Gesinnung selbst, wodurch wir an den glauben, welcher den Bösen rechtfertigt, und wodurch wir zur Wiedergeburt der h. Taufe kommen, natürlicher Weise in uns und nicht durch das Geschenk der Gnade, d. i. durch Inspiration des h. Geistes, welche unsern Willen vom Unglauben zum Glauben und von der Unfrömmigkeit zur Frömmigkeit bekehrt: der erweist sich als Gegner der apostolischen Lehrsätze. Philipp. 1, 6. 29 und Ephes. 2, 8. Denn die da sagen, der Glaube, durch den wir an Gott glauben, sei natürlich, die machen alle Jene, welche der Kirche Christi nicht angehören, einigermaßen zu Gläubigen.“ (5.)

„Schuldiger Weise gebührt Lohn den guten Werken, wenn sie geschehen; aber die Gnade, welche nicht schuldiger Weise gegeben wird, geht vorher, damit sie geschehen können.“ (18.)

„So oft wir Gutes thun, wirkt Gott in und mit uns auch, daß wir es thun.“ (9.)

„Den Beistand Gottes müssen auch die Wiedergebornen und Heiligen beständig anrufen, damit sie zu einem guten Ende gelangen, oder im guten Werke ausharren können.“ (10.)

„Ihren Willen thun die Menschen, nicht Gottes Willen, wenn sie thun, was Gott mißfällt. Wenn sie aber mit Willen so thun, daß sie dem göttlichen Willen gehorchen, so ist dies, obschon sie das willig thun, was sie thun, doch der Wille dessen, von dem das vorbereitet und befohlen wird, was sie wollen.“ (22.)

In Uebereinstimmung mit diesen von Rom aus erflossenen Lehrbestimmungen gaben die Bischöfe folgende Synodalerklärung als Bekenntniß ihres Glaubens: „Demgemäß müssen wir predigen und glauben, durch die Sünde des ersten Menschen sei der freie Wille so gebeugt und geschwächt worden (inclinatum et attenuatum), daß später Niemand Gott, wie er sollte, lieben oder an Gott glauben, oder um Gotteswillen das Gute thun kann, wenn ihm nicht die Gnade und göttliche Barmherzigkeit zuvorkommt. Daher glauben wir, daß dem gerechten Abel, Noe, Abraham, Isak und Jacob und der ganzen Schaar der Heiligen des A. B. jener ausgezeichnete Glaube, den der Apostel Paulus an ihnen rühmt, nicht durch die Gabe der Natur, wie sie in Adam früher vorhanden war, sondern durch die Gnade Gottes ertheilt worden sei, und wir wissen zugleich und glauben, daß diese Gnade auch nach der Ankunft des Herrn Allen, die da getauft zu werden verlangen, nicht im freien Willen zu Gebote stehe, sondern durch die Huld des Erlösers ertheilt werde. — Auch das glauben wir dem katholischen Glauben gemäß, daß durch die in der Taufe erhaltene Gnade alle Getauften das, was das Heil betrifft, mit dem Beistande und der Mitwirkung des Erlösers erfüllen können und sollen, wenn sie getreulich sich mühen wollen. Daß aber einige zum Bösen durch göttlichen Machtspruch (divina potestate) vorherbestimmt seien, das glauben wir nicht nur nicht, sondern sagen auch, wenn es ihrer gibt, die so Arges glauben möchten, ihnen mit allem Abscheu das Anathem. — Auch dies bekennen und glauben wir heilsamer Weise, daß bei jedem guten Werke nicht wir angefangen haben und hernach durch Gottes Barmherzigkeit unterstützt werden, sondern daß Er selbst uns ohne irgend vorhergehende Verdienste den Glauben sowohl, als die Liebe zu Ihm zuerst einflößt, damit wir das Heiligungsmittel der Taufe treulich suchen und nach der Taufe mit seinem Beistande das Ihm Wohlgefällige erfüllen können. Unzweifelhaft muß man daher auch glauben, jener so wunderbare Glaube des Schächers und des Hauptmanns Cornelius, und des Zachäus sei nicht von Na-

tur gewesen, sondern ein Geschenk der göttlichen Huld [1]."

Die gallischen Halbpelagianer wollten aber nicht als Glaubensnorm anerkennen, was die wenigen (14) Bischöfe zu Arausica als solche aufgestellt hatten, und darum trat der Episcopat Galliens noch in demselben Jahre zahlreicher zu Valentia (Valence) zusammen, um wiederholt den Glauben an die zuvorkommende Gnade zu bekräftigen. Cäsarius von Arelate aber, welcher durch Krankheit verhindert war an dieser Synode Theil zu nehmen, sendete die Verhandlungen beider Concilien an den römischen Stuhl mit der Bitte um Bestätigung derselben, welche P. Bonifacius II. unterm 25. Jänner 530 mit den Worten ertheilte: „Euer Bekenntniß heißen wir als übereinstimmend mit den katholischen Grundsätzen der Väter gut [2]."

Von dieser Zeit an traten die pelagianisirenden Ansichten über Freiheit und Gnade immer mehr zurück, denn sie konnten fortan von Niemand, ohne der Häresie zu verfallen, vertreten werden.

Dr. und Prof. Ginzel.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

3.

Kosmos oder Geschichte des Weltalls, der Erde und ihrer Bewohner. Ein Volksbuch von **Dr. C. G. Giebel**, Privatdocent an der Universität in Halle. Leipzig 1850.

Wenn die Wissenschaften jenen wohlthätigen Einfluß auf den Menschen ausüben, den schon der weise Cicero vor beinahe zwei Jahrtausenden angedeutet hatte, wogegen auch in neuester Zeit kein Vernünftiger einen Zweifel erheben wird: so ist dann nichts sehnlicher zu wünschen, als daß sie ein Gemeingut der ganzen Mensch-

[1] Conc. Arausicanum II. in Prosp. Opp. ed. c. I. 441—46; bei Mansi VIII. 711 ss. und in Aug. Opp. X. App. 157—60

[2] Synode von Valence und Bestätigung derselben in X. Opp. pag. 161 s.

heit werden. Gleichwie die Schleußen Egyptens den fruchtbringenden Gewässern des Nilflusses nach allen Richtungen hin, selbst zu den entferntesten Gefilden den Durchgang eröffnen, um alles segenbringend zu überfluthen, so sollte der menschenbildende, geistveredelnde Inhalt der Wissenschaften in möglichst breiten Strömen unter alle bis jetzt leider zu viel vernachlässigte Volksclassen geleitet werden. Die Wissenschaften sollen nicht das ausschließliche Privilegium einiger höherer Classen bilden; sie sollen das Gemeingut der gesammten Menschheit sein, gleich den Segnungen der Religion. Wir können zwar nicht läugnen, daß in dieser Hinsicht die Neuzeit bereits Vieles geleistet habe. Die Forschungen und Entdeckungen der Geologie, der Botanik, der Chemie, der Mechanik und anderer Zweige fangen auf eine erfreuliche Weise an auch in den entsprechenden Kreisen des Landmannes, des Gartenbauers, des Handwerkers sich zu verbreiten und Bahn zu brechen. Allein hiermit gehen nur vereinzelte Resultate in das Volk über; sie sind ohne Zusammenhang und ohne allgemeine Uebersicht; sie entbehren dabei noch immer jenen ciceronianischen Einfluß, der den Geist und das Herz entwildern, zum Nachdenken gewöhnen, über das Gemeine des Lebens erheben und wahrhaft adeln soll. Deßhalb soll es die heiligste Pflicht eines jeden Menschenfreundes sein, nicht blos selbstthätig mit Allem Eifer zu diesem Zwecke mitzuwirken, sondern Alles zu unterstützen und zu befördern, was zur Verbreitung des Wissens, dieses schönsten geistigen Communismus, dienlich ist.

Unter den Mitteln, das Wissen und die Bildung unter seinen Mitmenschen zu verbreiten, nehmen unstreitig die sogenannten Volksbücher nicht den letzten Platz ein. Die Kirche hat schon seit langer Zeit darauf Rücksicht genommen, indem sie nebst dem mündlichen Unterrichte in der Schule und auf der Kanzel auch Volksbücher, populäre Schriften religiös-sittlichen, geschichtlichen und erbaulichen Inhaltes zu diesem Zwecke zu verbreiten suchte. Doch wir haben im Vorliegenden nicht solche im Auge; wir wollen nur jene berücksichtigen, welche die Natur, die großartigen Werke des Herrn auf eine leichtfaßliche Art dem Volke zugänglich zu machen, als ihre Aufgabe betrachten. Dies haben bis jetzt die Kalender im großartigen Maß-

stabe zu leisten versucht, denn der Kalender ist in den Händen eines jeden Menschen; er ist für diesen ein unentbehrlicher Wegweiser durch alle Zeiten des Jahres. Dieser letztere Umstand veranlaßte nun viele Kalenderverfasser, manche nützliche Kenntnisse, naturwissenschaftliche, hauptsächlich astronomische Lehren und Thatsachen mit ihrem Inhalte zu verbinden. Es ist aber auch bezüglich dieser nicht unsere Absicht, über die zweckmäßige Einrichtung derselben zu entscheiden: wir wollen uns nur auf die Beurtheilung solcher Schriften beschränken, die eine möglichst große Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse unter dem Namen von Volksbüchern sich zur Aufgabe machten, wie ein solches unter dem oben angezeigten Titel uns vorliegt.

Ein naturwissenschaftliches Volksbuch muß unserer Ansicht zu folge, wenn es wirklich seinem Zwecke entsprechen soll, folgende Eigenschaften besitzen:

1. es muß die hauptsächlichsten Resultate der Wissenschaft dem Leser vorlegen;

2. alle Hypothesen und sonstigen Meinungen, die nur für den Gelehrten und Philosophen einigen Werth haben, sorgfältig vermeiden; oder wenn sie berührt werden, so dürfen sie nicht als ausgemachte Thatsachen angeführt werden, weil sie solches nicht sind.

3. Man ist dem Volke schuldig, das Bessere aus den Forschungen mitzutheilen, und dieses in einer populären, alle fremdartigen oder unrichtigen Ausdrücke vermeidenden Sprache.

4. Die Achtung für die christliche Weltanschauung und hauptsächlich für die Bibel erfordert, daß, wenn er gerade schon auf die Harmonie der wissenschaftlichen Forschungen mit der letztern nicht hindeuten will, der Verfasser des Volksbuches die philosophisch-wissenschaftlichen Anfeindungen und Angriffe auf die Religion, die er etwa in den Compendien gefunden hat, vermeide, und zwar aus einfachen Gründen, die wir alsbald vernehmen werden.

ad 1. Diese Wahrheit zu bestreiten, wird wohl Niemand den Willen haben; denn ist die Wissenschaft ein Gemeingut Aller, wozu sie eben die Volksbücher machen wollen, so darf von dem Wichtigsten auch darin nichts fehlen. Es würde aber mit dem Umfange eines solchen Volksbuches, das so viele Wissenswürdigkeiten vereinigen

soll, unverträglich sein, wenn man darin zugleich Alles erschöpfen wollte. Wir sehen aber zugleich, welche Ansicht und welche Bekanntschaft mit den Wissenschaften selbst, welche Auswahlsfähigkeit von Seite des Verfassers hierzu erforderlich sei. Für das Astronomische genügt für den jetzigen Standpunct die Bekanntschaft mit dem Sonnensystem. Bezüglich der Fixsterne ist hinreichend, die vorzüglichsten Sternbilder unseres sichtbaren Himmels angeführt zu haben, und unter diesen hauptsächlich jene der Ekliptik oder des Thierkreises. Alles andere ist noch ungewiß, und in bloßer wissenschaftlicher Entwickelung begriffen, besonders die Lehre von den Doppelsternen und Lichtnebeln oder Nebelflecken. Die Geologie soll nur auf die wichtigsten Formationen und die in ihnen eingeschlossenen organischen Fossilien Rücksicht nehmen: dagegen bei der gegenwärtigen Flora und Fauna wohl länger verweilen; am wünschenswerthesten aber ist eine genauere Auseinandersetzung des Verhältnisses der Ackererde zur Pflanzenwelt, so wie eine genaue Beschreibung des menschlichen Organismus mit graphischen Abbildungen. Hingegen das allzu große Detail der kleinsten Menschenvarietäten ist allzu ermüdend und auch überflüssig.

ad 2. Die Hypothese ist nur ein scheinbarer Erklärungsgrund für natürliche Thatsachen; denn hat man den wahren, so fällt die Hypothese zusammen, sie verwirrt zu viel den Verstand, und der des Lesers ist nicht im Stande der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit einer solchen Erklärungsweise und der Gründe und Gegengründe sich klar bewußt zu werden; am wenigsten aber ist der Verfasser zu entschuldigen, wenn er eine solche Hypothese als etwas Ausgemachtes ohne weitere Andeutungen seinen Lesern vorlegt.

ad 3. Die Wissenschaft ist in einem raschen Fortschritte, und jedes Jahr, ja mancher Monat bringt neue Entdeckungen und Berichtigungen des Frühern; daher ist es Pflicht des Verfassers, stets die neuesten Quellen und Werke einzusehen. Doch die Hauptsache ist die Methode des Vortrages und die Sprache. Wenn es schon für einen Uebersetzer aus fremden Sprachen unerläßlich ist, mit dem Genius der Sprachen vollkommen vertraut zu sein bis in die kleinsten Nuancen, weil er sonst nur das Wort, nicht aber den Sinn lexikalisch

wiedergeben würde: so ist es noch in einem viel höhern Grade für denjenigen unerläßlich, der die Wissenschaft auf populären Boden überzusetzen sich zur Aufgabe gemacht hat. Denn das bloße Hinstellen der Resultate ist noch nicht genügend; er muß zugleich Lehrer sein. Man will eine bisher unbekannte Nahrung dem noch wenig geübten Geiste reichen; allein die Nahrung, um ernährend im Körper zu wirken, muß vorher zermalmt, verdaut, mit andern Säften vermischt, aufgesogen und in der Lunge oxydirt worden sein. Wir wissen aus Erfahrung, wie viel es bei dem Unterrichte schon gebildeter und an das Denken gewöhnter Leute auf den richtigen Vortrag ankomme, um verstanden und gehörig begriffen zu werden. Vor allem muß der Verfasser eine jede der Wissenschaften, die er in seinem Volksbuche überliefern will, selbst in seiner vollen Gewalt haben, sie früher bis in die kleinsten Nüancen durchdacht, erwogen, in Saft und Blut verwandelt haben. Am wenigsten wäre er zu entschuldigen, wenn er gar Unrichtiges berichten würde. Er muß ihre Resultate so leicht sich vorstellen und begreifen, wie es der gemeine Menschenverstand des Lesers soll. Man erkennt es gleich auf den ersten Blick, wie weit der Verfasser in dieser Hinsicht vorgeschritten ist, besonders wenn er den erzählenden Weg verläßt, um räsonnirend aufzutreten und in eigenen, selbst gebildeten Anschauungen dem Leser sich verständlich zu machen. Diese Schwierigkeit kennt am besten der gründliche Katechet und Schulmann. Er muß auch alle fremden Ausdrücke der Wissenschaft vermeiden und dieselben richtig übersetzen, ausgenommen die, welche unübersetzbar sind oder das Bürgerrecht erlangt haben, oder anderswoher als bekannt können vorausgesetzt werden; jedoch darf er nie unterlassen, von dergleichen Ausdrücken eine populäre Erklärung zu geben.

ad 4. Eine unerläßliche Eigenschaft eines Volksbuches. Schon im Allgemeinen genommen schadet der Verfasser dadurch sich selbst und der guten Sache. Denn die Religion wurzelt viel zu tief, als daß sie sich schon durch solche feindliche Bemerkungen erschüttern ließe; es entsteht Opposition und Mißtrauen im Leser gegen den Verfasser, und selbst gegen das übrige Wahre und Schöne in seinem Buche; es ruft Opposition unter den Gelehrten hervor, die seinen

glaubensfeindlichen Andeutungen mit gründlichern Waffen, als er vielleicht vermuthet hatte, entgegenzutreten und die Verbreitung des Buches zu hindern genöthigt sind. Aber er hat kein Recht zu dergleichen Consequenzen. Die Bibel mit ihrem Inhalte steht nicht auf so schwachen Füßen, als man so gerne annehmen möchte; die bibelfeindlichen Consequenzen in den Naturwissenschaften sind blos individuelle Ansichten Einzelner, deren Gründe, wenn sie näher besehen und geprüft werden, noch immer viel zu leicht sind, als daß sie den Beifall des Forschers beanspruchen könnten. So kehren alle dergleichen nachgebeteten Anfeindungen nur gegen den ihre Spitze, der sie seinen Lehrgegenständen als sein sollende Lichtstrahlen, als Aufklärung bringende Münze einverwebt hatte. Besonders sollte Jeder sehr vorsichtig sein bei der Aufnahme religiös-feindlicher Bemerkungen aus solchen Gebieten, die ihm mit ihrem Inhalte fremd oder nicht ganz geläufig sind; denn er macht sich in den Augen des Kenners nur lächerlich. Dies gilt hauptsächlich hinsichtlich der Astronomie. Man kann in der Geologie sehr bewandert sein, aber höchst gefährlich wäre es, etwa die Hypothese des Vulcanismus an eine ähnliche astrogonische anzureihen, etwa die Kometen und Nebelflecke als Beweise hereinzuziehen, weil man dadurch seinem astronomischen Wissen eine gar zu große Blöße geben würde. Ueberhaupt scheint man in neuester Zeit von dem Wahne befangen zu sein, daß die falschen und abergläubischen Naturanschauungen früherer Zeiten und die Bibel auf Einem Felde entsprossen seien, und indem man seinen Eifer und seine Aufklärungssucht gegen die erstern kehrt, so glaubt man hierbei auch der Bibel nicht vergessen zu dürfen. Allein es lebten schon und leben noch immer große Koryphäen der Wissenschaft, die in ihrem Wissen keinen Widerspruch mit der Bibel sehen, ja im Gegentheile große und gewichtige Bedenken gegen die voreiligen bibelfeindlichen Consequenzen erheben.

Dr. Giebels Volksbuch zerfällt in vier Capitel. Das 1. handelt vom Weltall, dem Bau, der Entstehung und dem Untergang desselben. Im 2. Capitel beschreibt der Verfasser den Zustand der Erde, ihre Bildungsgeschichte, und bringt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihres Unterganges zur Sprache. Im 3. geht er auf die

Pflanzen und Thiere über, deren Bau, Entstehung und zuletzt eine geologische Geschichte der vorweltlichen Organisation abgehandelt wird; im 4. und letzten endlich folgt eine anatomisch-physiologische Darstellung des menschlichen Organismus und eine Beschreibung der Menschen-Varietäten auf der ganzen Erde. Der Verfasser bemüht sich, aus allen Zweigen der Naturwissenschaften auf eine populäre und faßliche Weise das Wissenswertheste vor dem Leser zu entfalten; es werden auch zu besserer Veranschaulichung graphische Darstellungen miteingeschaltet, was bei vielen Objecten besonders wünschenswerth erscheint, indem sie in Ermanglung der wirklichen Anschauung der Phantasie und dem Verstande sehr zu Statten kommen. Allein um ein recht brauchbares, empfehlenswerthes Volksbuch zu werden, müßte das Ganze einer genauen Revision und Umarbeitung unterzogen werden; denn wir gewahren darin viele Unrichtigkeiten, Lücken und Mängel, welche den von uns aufgestellten Grundsätzen widerstreiten, und von denen wir hierorts wenigstens die auffallendsten einer kritischen Beleuchtung unterwerfen wollen.

Im ersten astronomischen Capitel fällt es vor allem auf, daß der Verfasser ältere Quellen benützt zu haben scheint, welche von den neuern Angaben und Berechnungen bedeutend abweichen; auch scheint er die Wissenschaft selbst nicht in seiner vollen Gewalt zu haben, was zu einer populären Belehrung in diesem so schwierigen Zweige unumgänglich nothwendig ist. Wir heben hier nur Einzelnes heraus. S. 11 sagt der Verfasser: „In allen unsern Kalendern steht nemlich: Frühlingsanfang fällt auf den 21. März, wenn die Sonne in das Zeichen der Wage tritt; der Sommer fängt am 21. Juni an, wo die Sonne in das Zeichen des Steinbocks tritt; der Herbst am 22. September, wo die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, und endlich der Winter am 21. December, bei Eintritt der Sonne in das Zeichen des Krebses. Wage, Steinbock, Widder, Krebs heißen Sterne, deren Stelle am Himmel feststeht, nach denen man also die Bewegung anderer bestimmen kann. Allein dieses ist entweder ein Gedächtniß- oder Druckfehler; denn der Ka-

lender sagt bezüglich der Stellungen der Sonne zu den vier Quadraturen der Ekliptik:

Frühlingsanfang am 21. März; die Sonne im Zeichen des Widders.
Sommeranfang am 21. Juni; die Sonne im Zeichen des Krebses.
Herbstanfang am 23. September; die Sonne tritt in das Zeichen der Wage.
Winteranfang am 21. December; mit dem Eintritte der Sonne in das Zeichen des Steinbockes.

Diese Zeichen der Ekliptik sind keine einzelnen Sterne, sondern Sternbilder, aus sehr vielen Sternen bestehend. Ueberhaupt ist diese Abhandlung, an sich eine der wichtigsten und einflußreichsten, sehr verworren und undeutlich. Es fehlt eine populäre Darstellung des ganzen Thierkreises und seiner Eintheilung in die zwölf Sternbilder, so wie auch eine anschauliche Beschreibung seiner schiefen Stellung zum Aequator, und des successiven Vorrückens der Erde in dieser kreisförmigen Linie, wie auch die Erklärung des scheinbaren Eintrittes der Sonne in alle zwölf Zeichen während des Jahres. Ueberhaupt wäre es sehr wünschenswerth gewesen, daß der Verfasser mit der Himmelskugel, ihren Polen und dem Polarstern, mit den wichtigsten und auffallendsten Sternbildern den Leser bekannt gemacht und ihn angeleitet hätte zur Selbstbeobachtung, welche unstreitig an heitern Abenden für jeden Menschen eine der angenehmsten und interessantesten Beschäftigungen ist. Die Jahreszeiten hängen nicht von einem bestimmten Sternbilde ab, sondern von der günstigern oder ungünstigen Stellung der Halbkugel, und der davon abhängenden Schiefe oder Richtung der Sonnenstrahlen; denn in Folge der Präcession der Nachtgleichen geht der Frühlings- und Herbstäquinoctialpunct mit den beiden Solstitien der Ekliptik ringsherum durch alle Sternbilder des Thierkreises, freilich erst nach Jahrtausenden.

S. 14 und 15 eine populäre Veranschaulichung der Berechnung der Sonnendistanz. Allein die wirkliche Berechnungsweise der Sonnenentfernung, wie sie der Verfasser anführt, ist noch die uralte des alexandrinischen Astronomen Aristarchos von Samos, der zuerst die Entfernung des Mondes auf 56 Erdhalbmesser, und dann aus dem Winkel der Sonne und des Mondes im ersten (oder letzten)

Viertel der Sonnendistanz 19mal größer als die Monddistanz setzte, welches letztere Resultat aber noch weit von der Wahrheit entfernt ist, indem die Sonne 400mal weiter ist von der Erde als der Mond. Die Ursache dieses ungünstigen Resultates bleibt immer bei dieser Methode die Schwierigkeit, daß der Zeitmoment selbst, wo der Mond genau halb erleuchtet erscheint, sich nicht scharf bestimmen läßt. Die stark ausgezackte Gestalt des Mondes längs der Lichtgränze macht diesen Moment, wenn er durch Beobachtung gefunden werden soll, um mehr als eine Viertelstunde unsicher. Man hat neuere bessere Methoden, um die Sonnenparallaxe zu finden, welche zugleich der Winkel ist, unter welchem von diesem Gestirne aus der Erdhalbmesser (für die Fixsterne der Durchmesser der Erdbahn) gesehen wird. Der Erdhalbmesser erscheint aber in demselben Verhältnisse desto kleiner, je weiter das Gestirn steht. So ist die Parallaxe des Mondes ein Grad, die der Sonne aber 8,57116 Secunden, somit die Sonnendistanz beiläufig $^{3600}/_{8,57116}$mal größer als die des Mondes. Aus der Erddistanz läßt sich dann aus dem zweiten Keplerischen Gesetze durch eine einfache Proportion die der Planeten leicht finden. Die gegenwärtig scharf ermittelte Sonnenparallaxe gibt eine mittlere Entfernung von 20,682440 Meilen mit einer Unsicherheit von hunderttausend Meilen.

S. 18 sagt der Verfasser: „*Der Sonnenball hat durch seine Masse eine Anzahl kleinerer Himmelskörper an sich gezogen.*“ Diese Worte, der alten Hypothese entnommen, der zufolge die Planeten auf ihrem Fluge aus weiten Himmelsräumen in die Anziehungssphäre der Sonnenmasse gelangt und von ihr festgehalten worden sein sollen, stimmen nicht mit der spätern astrogonischen Hypothese des Verfassers, die von Laplace herstammt.

S. 20 „*Er* (Venus) *ist also 5 Millionen Meilen von der Erde entfernt; darum kann er auch am besten beobachtet werden.*“ Diese Entfernung von der Erde gilt nicht im Allgemeinen, sondern blos für die untere Conjunction; denn in der obern Conjunction (größte Entfernung) ist die Venus 36 Millionen Meilen von uns entfernt. Die Venus kann wegen ihrer großen Sonnennähe nicht am besten beobachtet werden (und zwar gerade

in der untern Conjunction am wenigsten), das beweist die lange Ungewißheit über ihre Rotationszeit und weil wir von der Oberfläche des Mars, des Jupiter und Saturn mehr wissen, als von der Oberfläche der Venus. Was die Venusberge betrifft, so wissen wir darüber noch sehr wenig. Schröter war der einzige, der aus den Abweichungen der Horngestalt und zuweilen wahrgenommenen abgetrennten Puncten auf eine Höhe von 5 deutschen Meilen schloß, aber seine Meßapparate waren noch sehr unvollkommen. Ihr Durchmesser ist nicht 1680, sondern 1717 Meilen.

S. 23. Der Verfasser gibt den Grund der Verschiedenheit der Tages- und Nachtlängen, wie auch des Wechsels der Jahreszeiten also an: „Die Achse der Erde ist nemlich in einem schiefen Winkel gegen die Sonne geneigt, so daß diese zu verschiedenen Zeiten den Ort ihres Aufganges und ihrer Höhe ändern muß. Wäre diese Stellung eine gerade, so würden wir die Sonne alltäglich an demselben Orte auf- und untergehen sehen, wir würden Jahr aus Jahr ein gleich lange Tage und Nächte haben. — Von eben dieser schiefen Stellung der Erdachse hängt auch der Wechsel der Jahreszeiten .. ab." Hier müssen wir vor allem bemerken, daß es wie S. 11. wünschenswerth gewesen wäre, wenn der Verfasser etwas genauer in die Darstellung dieser wichtigsten und einflußreichsten astronomischen Phänomene auf unserer Erde eingegangen und mit einer Zeichnung zu Hilfe gekommen wäre. Die Erdachse steht in den beiden Aequinoctien im rechten Winkel zur Sonne, weil sonst die Erleuchtungsgrenze nicht genau durch die beiden Pole gehen könnte. Und indem die Erde von diesen beiden Puncten aus ihrer schiefen Bahn entweder unter die Ebene des Himmelsäquators sich zu senken, oder darüber zu heben beginnt, rückt die Sonne entgegengesetzt über den Erdäquator nördlich oder südlich, wodurch dann das Wachsen des Tages und der Wärme veranlaßt wird. Auch ist die jährliche Verschiedenheit der Tageslänge unter einem Breitengrade von der Verschiedenheit derselben zwischen dem Aequator und Pole zu einer und derselben Zeit nach zu unterscheiden.

S. 53—60. geht der Verfasser auf die Entstehung des Weltalls über. Er legt die Hypothese von Laplace seiner dichterischen Ausmalung zu Grunde. Wollten wir näher in die Kritik dieser Entstehungsweise eingehen, so müßten wir mehrere Bogen beschreiben. Wir bemerken nur, was wir schon oben angedeutet, daß man in einem Volksbuche unbegründete Hypothesen nie für baare Münze ausgeben solle. Jener Hypothese zufolge müßte die Dichte der Planeten bis zur Sonne zunehmen: aber die Dichte der letzteren ist nur ¼ der Dichte der Erde. Wie sind die verschiedenen Neigungen der Bahnen gegen die Ekliptik entstanden? Der 4. Uranusmond und die meisten Kometen sind sogar rückläufig. Wie ist das Zusammenballen eines Ringes zu einer Kugel und ihre Rotation möglich, da alle Theile durch die Centrifugalkraft von der Kugel wegstreben in einer ringsherum vom Centrum der Hauptkugel, von der sie sich abgelöst haben, ausgehenden Richtung? Warum haben die Saturnringe sich auch nicht zusammengeballt? warum ballen sich nicht die Kometen auch, und woher ist ihre von jeder irdischen Gasform verschiedene Materie? 2c. 2c. In Bezug auf die Nebelflecke und die Herschel'sche Hypothese, daß diese eine in der Weltbildung noch immer begriffene Weltmaterie sind, führen wir nur das an, was sein ebenso großer Sohn dagegen sagt: „Indeß sind alle kosmologischen Gründe, die auf Beachtung eines solchen Ueberganges (vom Zustand der Nebel zum Zustande der Firsterne) sich stützen, dem Einwurfe ausgesetzt, daß, so unzweideutig auch eine Stufenfolge zwischen einer großen Anzahl gleichzeitig existirender Individuen hergestellt werden möge, man dadurch noch keinen Grund erhält zu dem Glauben, daß jedes Individuum durch alle Stufen gegangen sei oder gehen könne, oder überhaupt in einem Zustande allmäligen Fortschreitens sich befinde. — Unendlich viele Stufen des animalischen Lebens gibt es vom Menschen abwärts bis zu den niedersten Ordnungen, und einige Naturforscher möchten gern eine Stufenfolge einführen, die mit den einfacheren Formen anfängt und zu den zusammengesetzteren hinaufsteigt; allein so lange das Dasein eines solchen Fortschreitens nicht wahrgenommen wird, — so lange jedes erzeugte Thier durch alle Generationen die Mängel des erzeugenden erbt, so können wir höchstens

annehmen, daß ein fortschreitender Ausbildungstrieb ursprünglich bestanden und sich wirksam gezeigt haben konne, daß aber alles Fortschreiten im jetzigen Zustande der Natur schon längst sein Endziel erreicht habe." Und Lamont sagt: „Untersuchen wir die ältesten Quellen, woraus der Stand des Himmels sich erkennen läßt, so findet sich alles übereinstimmend mit dem, was noch jetzt wahrzunehmen ist." — „Wenn ich alle Umstände im Zusammenhange berücksichtige, so scheint mir mit großer Wahrscheinlichkeit der Schluß hervorzugehen, daß das Weltgebäude nach Beendigung einer etwa stattgehabten Bildungsperiode schon längst in den Zustand des Gleichgewichtes, des gesetzmäßigen Wirkens, der Alles erhaltenden Ordnung übergegangen ist." Für die astrogonische Erklärung reicht keine mechanische Hypothese aus, und es wäre demnach wünschenswerther gewesen, wenn der Verfasser statt dieser Hypothese eine bessere populäre Darstellung des Sonnensystems und des Kalenders geliefert hätte!

Vom 2. Capitel S. 68. angefangen wo von der Erde gehandelt wird, betritt der Verfasser einen ihm vertrauteren Boden: doch auch hier müssen wir manche Mängel berichtigen, und manche Unrichtigkeiten anführen.

S. 84. und 85. ist der Unterschied zwischen geschichteten (normalen) Felsmassen und den ungeschichteten (abnormen) etwas unbestimmt angegeben, so daß der Laie unmöglich eine deutliche und klare Idee davon sich zu bilden vermag; ja die Kennzeichen beider Gesteinarten werden unter einander verwechselt und einer jeden zugeschrieben. Das beste Kriterium, die normalen Gesteinmassen von abnormen zu unterscheiden, ist nebst der blätterartigen Schichtenlage das Vorkommen organischer Ueberreste; so führt z. B. der Verfasser den Gyps unter den massigen d. h. ungeschichteten Gesteinen auf, während ein Theil der Gypse offenbar geschichtet ist und überdieß viele denkwürdige Reste organischer Bildungen einschließt. Wo diese Kriterien fehlen, wird der Gyps für ein umgewandeltes Gestein gehalten.

S. 101. wird die Bildungsgeschichte der Erde im Sinne der vulkanischen Hypothese erzählt. Man glaubt einen Roman oder ein Zaubermärchen zu lesen. Der Verfasser will doch offenbar nach phy-

sikalischen Gesetzen die Ausbildung der Erdrinde erklären, verwickelt sich aber dabei in Widersprüche. Er sagt: „Der glühend flüssige Erdball strahlte fortwährend Hitze in den unendlichen Weltenraum aus. (Wohin strahlte Mars und der Mond, dann Venus und Merkur aus, und wohin kam diese Hitze?) Dadurch mußte seine Oberfläche zuerst allmälig erkalten und sich mit einer festen Kruste bedecken. Aber diese anfangs noch dünne Rinde zerriß das brausende Glutmeer, es quoll hervor und verschlang die festen Schollen, oder schob sie zusammen. Es erkaltete aber selbst alsbald und bildete eine neue stärkere Kruste (?), die ununterbrochen fortschreitende Abkühlung verlieh allmälig der starren Kruste eine so gewaltige Dicke und Festigkeit (von welcher Dichte aber?), daß sie einer Schale gleich das Glutmeer umschloß und dessen ungestümer Wogendrang nur in einzelnen Spalten und Rissen noch durchzubrechen vermochte. Mit der Bildung der zusammenhängenden Kruste schied sich die Masse des Erdballes in die feste Kugel und die flüchtige Hülle, das Luftmeer. (Aber wer hat das Luftmeer so plötzlich hergezaubert, nachdem alles in contractiver Bewegung durch die Abkühlung begriffen war?) — Die Luft war glühend heiß (ein Deus ex machina) und enthielt alles Wasser der Flüsse und Seen, ja des ganzen unermeßlichen! (dem Verfasser ist unendlich und unermeßlich sehr geläufig) Weltmeeres in Dampfgestalt, außerdem noch &c. &c. Also die Erde war mit einer durch Abkühlung starrgewordenen Schale umgeben, und über dieser Schale war wieder eine glühend heiße Schale von expansiblen Stoffen! Um uns nicht zu lange zu verweilen, wollen wir nur den Verfasser fragen, der zuletzt behauptet, die Welt ist von Gott, die Bibel aber nicht: wie erklärt er nach seiner Hypothese die nach Innen zunehmende Dichte der Erde, wenn das Feste und Dichtere von der ursprünglichen Abkühlung abhängt, und wie konnte durch bloße Abkühlung sich die Erdoberfläche in mannigfaches Feste und Tropfbare, wie

Expansiv-flüssige scheiden? Um die Umbildung der Erde zu begreifen, muß man einen andern Maßstab zur Hand nehmen als die Abkühlung und man muß nicht das Gewordene mit dem Grunde des Werdenden verwechseln! man muß nicht auf einmal Stoffe, wie man sie braucht, herzaubern, sondern man muß ihre allgemeine Ursache anzugeben sich bestreben!

S. 143. sagt der Verfasser, daß bei den Thieren immer eine ganz bestimmte und nicht so zufällige Körperform wie bei den Pflanzen vorhanden sei, welche Blätter und Zweige in beliebiger Anzahl treiben, und dadurch sowohl eine unbestimmte Größe, als einen unbestimmten äußeren Umriß erhalten." Allein die Pflanzen haben auch einen bestimmten und keinen blos zufälligen Typus. Dieser Grundtypus ist eine senkrechte Axe, von welcher in einer Spirale rundherum Radien (zuerst Blätter und dann Zweige) ausgehen; nur die untersten Glieder des Pflanzenreiches (Pilze, Algen und Flechten) sind ohne Achse und peripherische Radien, mit den Mosen fängt der Typus sich bestimmt zu entwickeln an, die aus bloßen Stammradien (Blätter ohne Zweige) bestehen.

Ferner nennt der Verfasser die Infusorien „Aufgußthierchen" und sagt, daß sie nichts weiter sind als Zellen. Was das erstere betrifft, so wissen wir aus Ehrenbergs Untersuchungen, daß die ältere Ansicht, welche die Infusorien durch Aufguß entstehen läßt, nun unhaltbar sei, denn man findet sie in den reinsten Gewässern ebenso gut wie in trüben, in stark sauren und salzigen Flüssigkeiten aller Zonen, in Quellen, Flüssen, Seen und Meeren, oft in den innern Feuchtigkeiten der Pflanzen und Thierkörper, und seit 70 Jahren hat die allgemeine Bezeichnung: Infusorien überall das Bürgerrecht erhalten, nachdem schon 1675 Leeuvenhoeck sie in einem Topfe voll stehenden Regenwassers zuerst entdeckt hatte. Bei den Infusorien ist keine generatio aequivoca, sie sind auch alle organisirt. Die zwei großen Classen, in welche sie eingetheilt werden: die der Magenthiere (**Polygastrica**) und die der Räderthiere (**Rotatoria**) umfassen viele Familien, Gattungen und Arten, welche alle einen Mund, einen Bewegungs- und Ernährungsorganismus haben, ferner Augen

als Empfindungsorgane und Nervenmark; sie sind entweder gepanzert oder nicht. Sie pflanzen sich fort durch Eier, Selbsttheilung und Knospenbildung. Daher ist auch das S. 145. über die Sonnenthierchen Gesagte zu berichten. Sie gehören zu der Familie der Walzenthierchen, und haben nebst den strahlenartigen Fühlborsten einen gerade abgestutzten zahnlosen Mund; sie können durch Luftaufnahme schnell zur Oberfläche gelangen, und die Strahlen sind zum Fühlen, Gehen und Fangen. Der Mund ist groß und rund, und hat einen ausstülpbaren Rüssel.

S. 157. und 158. wie auch an andern späteren Stellen gebraucht der Verfasser, wo er die Athmungsorgane anführt, den Ausdruck „reinigen" und setzt den Zweck des Athmens in die Blutreinigung; was die Sache selbst nicht genau bezeichnet, denn zur eigenthümlichen Blutreinigung dient auch die Haut und das Pfortadersystem bei höheren Thieren, die Nieren ꝛc. Der Hauptzweck der Luftaufnahme ist Belebung des Blutes durch den Sauerstoff, welcher Ausdruck von den Physiologen gebraucht wird.

S. 160. sagt der Verfasser von den bisher angeführten Thieren: Infusorien, Polypen, Korallenthieren, Quallen, Seesternen, Mollusken, „ein selbstständiges Empfindungsvermögen oder Nervensystem fehlt auch den meisten." Allein Empfindung und Bewegung, und ein beides bedingendes Nervensystem (sensorisch-motorisches) ist eines der wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale aller Thiere von den Vegetabilien; deshalb es den erstern nie fehlen kann. Die Infusorien haben Nerven. Die Strahlenthiere (**Radiata**) sind **Cyclo-neura**, d. h. sie besitzen einen vom Schlund durchbrochenen Nervenring mit Kreisnerven; die Mollusken sind **Cyclo-gangliata**, d. h. sie haben einen Schlundnervenring mit zerstreuten Anschwellungen der ausgehenden Nerven u. s. f.

S. 183. u. s. f. sucht der Verfasser durch die älternlose Zeugung (**generatio aequivoca**) die einstige schöpferische Bildung der Organismen aus freiem Antriebe der Natur zu erweisen, wie er S. 190. sich ausdrückt: „die angeführten Beispiele geben uns die Gewißheit, daß die Natur noch täglich Pflanzen und Thiere aus sich selbst, aus freiem Antriebe schafft,

und wir dürfen diese Schöpfung nicht etwa für eine zufällige, seltene und ungewöhnliche halten . . ." und S. 191. „Wenn nun die Natur noch jetzt im Stande ist, lebendige Wesen ins Dasein zu rufen, so können wir auch nicht bezweifeln, daß sie die schöpferische Kraft von jeher besessen habe." Aber den eigentlichen Zweck dieses Abschnittes vergessend, der die Entstehungsweise der Pflanzen und Thiere auf der Erde darthun soll, führt der Verfasser einige gegenwärtige Fortpflanzungs- oder eigentlich Verbreitungsweisen derselben weiter an, und schließt mit den Worten: „Mannigfaltig sind also die Mittel und Wege, welche die Natur zur Entstehung, Fortpflanzung und Verbreitung der lebendigen Geschöpfe wählt. . ." Hierauf wollen wir nur bemerken, daß die generatio aequivoca noch keine ausgemachte Sache sei, und viele Gelehrte von ihr nichts wissen wollen, indem theils alle angeführten Beispiele noch eine Erklärung finden, (Einführung der Eier durch Blutcirculation), theils hiermit nichts erklärt und bewiesen ist; denn die Epigenesis zugegeben, die doch nur immer in organischer Materie Statt findet, frägt es sich zuletzt nach dem Ursprung der letzteren, und zwischen einem bestimmten Ei und der Materie der Epigenese ist doch zuletzt kein wesentlicher Unterschied! Ebenso müssen wir den Gebrauch des Wortes „schaffen und schöpferische Kraft" rügen, da der Begriff der Schöpfung nicht auf irgend eine Bildungsform der Natur, sondern auf den Grund und die Ursache der Natursubstanz selbst als solcher zu beziehen ist. (בָּרָא und עָשָׂה — κτίζειν und ποιεῖν — creare und formare, schaffen und bilden sind Ausdrücke, die philosophisch wohl unterschieden werden müssen.)

S. 230. Nennt der Verfasser die fossilen Bacillarien „Pflanzen aus der Abtheilung der einfachen Zellenpflanzen und sie gehören zu den Algen" ꝛc. Allein die Bacillarien, aus deren Schalen der Polirschiefer (von Bilin) besteht, sind wechselfüßige Infusorien aus der ersten Classe der **Polygastrica**. Die Halbopale des Porphyrs und Serpentins, so wie die Feuersteine

der Kreide zeigen in sich **Pyxidiculas** als mikroskopische Organismen. — Ueberhaupt sind bis jetzt 103 fossile Infusorienarten in Lagern gefunden worden.

S. 248. bis zum Ende gibt der Verfasser eine anatomische Beschreibung des Menschen, und führt die Menschenvarietäten auf. Indem wir Kürze halber manche auch hier vorkommende Mängel übersehen, z. B. die undeutlichen Darstellungen des Auges, des Ohres und Herzens, die aus jedem anatomischen Atlas leicht hätten copirt werden können, oder S. 275, daß die Lunge unter die Drüsen gezählt wird u. s. w., wollen wir nur die Schlußbemerkung des Verfassers anführen: „ich erwiedere darauf, daß nicht Gott die Bibel geschrieben hat, sondern daß Moses die 5 Bücher Moses geschrieben haben soll, und ob er sie wirklich geschrieben hat, wissen die Gelehrten selbst nicht. Wir aber wissen ganz gewiß, daß die Pflanzen und Thiere zugleich geschaffen sind, und nicht an verschiedenen Schöpfungstagen. Wir wissen ganz gewiß, daß ohne die Sonne kein Tag und Nacht auf Erden wechselt, und daß die Sonne nicht am vierten, sondern am ersten Tage geschaffen ist. Ebenso gewiß wissen wir, daß weder Pflanzen noch Thiere vor der Erschaffung der Sonne leben konnten, daß Vieh, Gewürm und Thiere der Erde nicht später als allerlei gefiedertes Gevögel geschaffen ist, daß Adam und Eva nicht allein die ersten Menschen auf der Erde gewesen sind."

Zu dieser Schlußbemerkung machen wir nur folgenden kurzen Commentar:

1. Daß Gott die Bibel nicht geschrieben, weil er überhaupt nichts schreibt, darin sind wir mit dem Verfasser vollkommen einverstanden; aber etwas zu gewagt ist die so leicht hingeworfene Behauptung, daß Moses seine Bücher nicht geschrieben haben soll, und daß dieses selbst die Gelehrten nicht wissen. Wenn es vielleicht einige antichristliche Gelehrte nicht wissen, so weiß es ein ganzes Volk, das den Pentateuch, die תּוֹרָה mit großer Pietät im graue-

sten Alterthume schon bewahrt und als die Grundlage seiner religiös-politischen Verfassung betrachtet hatte; ja es weiß es auch die gesammte christliche Kirche und ihre Gelehrten, und von Seite der Kritik ist die Authentie des Pentateuch's viel mehr gesichert, als die Ilias, Odyssee, und andere alten Schriften.

2. Indem der Verfasser die mosaische Schöpfungsurkunde zu schlagen wähnt, schlägt er nur sich selbst, und die Widersprüche, welche zwischen der Wissenschaft und den biblischen Angaben obwalten sollen, fallen zuvörderst ihm zur Last. Denn wenn er sagt: wir wissen ganz gewiß, so behauptet er zu viel, indem, wie wir aus vielen Stellen seines Buches nachgewiesen, er selbst vieles nicht gewiß und nicht recht weiß, so wie der Wissenschaft selbst gar manches und gerade das wichtigste bis jetzt eine terra incognita geblieben ist. Aber der Widerspruch liegt zuvörderst in seiner Schlußbemerkung mit seinem Buche. Denn nirgends ist nachgewiesen worden, daß Pflanzen und Thiere wären zugleich geschaffen worden, der Verfasser ist sogar die Antwort auf die Frage über die Entstehung und Bildung des Expansiven (Luft), des tropfbar Flüssigen (Wasser) und des Urfesten (Granit rc.) noch schuldig. Das wird der Verfasser doch zugeben, daß der Zeit und successiven Stufenfolge nach in der Bildungsgeschichte der Natur zuerst die organische Materie, und dann die Pflanzen und zuletzt die Thiere gesetzt werden müssen. Daß ohne die Sonne kein Tag- und Nachtwechsel auf Erden ist, weiß nicht blos der Verfasser, sondern auch die Bibel, wie er es Gen. 1, 14 sqq. nachlesen kann; allein er scheint vergessen zu haben, daß zum wirklichen vollendeten Wechsel von Tag und Nacht, wie er jetzt besteht, auch die Umdrehung der Erde um ihre Axe gehöre, wie auch die Ausbildung der Photosphäre auf der Sonne und um der Erdoberfläche. Allein wie kommt der Verfasser dazu zu behaupten, daß wir gewiß wissen, die Sonne sei nicht am vierten, sondern am ersten Tage geschaffen? Hat er denn schon vergessen, was er S. 54. et sqq. zufolge Laplace's Hypothese über die Planetenbildung mit solcher Zuversicht behauptet hatte? muß nicht nach seiner Behauptung die Erde sich früher als Ring abgelöst und zusammengeballt haben, muß sie nicht viel früher als Weltindividuum bestanden haben, bevor

Venus und Merkur gebildet, und endlich erst der Sonnenball nach Millionen von Jahren durch Abkühlung seine Gestalt angenommen hatte? — In denselben Widerspruch mit sich selbst geräth der Verfasser, wenn er sagt: ebenso gewiß wissen wir, daß weder Pflanzen noch Thiere vor der Erschaffung der Sonne leben konnten," wie konnten denn in Sibirien und auf Grönland die Palmen und die Megatheriden leben in der Secundär- und Tertiär-Epoche? oder ist damals vielleicht der Aequator durch die Pole gegangen?

3. Obzwar der Verfasser so viele Zufälligkeiten in die Menschenvarietäten hineingetragen, hat er doch das Wichtigste vergessen: die verschiedenen Formen der Schädelbildung besonders anzuführen; so wie er auch nicht hätte unterlassen sollen, auf die Differenzen des Gesichtswinkels und auf die Sprachenverschiedenheiten aufmerksam zu machen, weil diese Dinge bei der Beurtheilung über den einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechtes am meisten vorgeschoben werden. Aber wie alle frühern, eben so voreilig und leichtfertig ist diese seine letzte Schlußfolgerung: daß Adam und Eva nicht allein die ersten Menschen auf der Erde gewesen sind. Der Verfasser sagt selbst, daß es vom häßlichsten Neuholländer bis zu dem schönsten Europäer durch die zahlreichen Völkerstämme hindurch sanfte Uebergänge gäbe. Da müssen wir nun fragen: sind für alle diese zahlreichen Uebergänge besondere Urmenschenpaare anzunehmen? Es war eine unglückliche Idee der früheren Zoologen, den Begriff von Genus und Species auf den Menschen anwenden zu wollen. Der Mensch ist das letzte und höchste Glied in der Schöpfung, und die Natur besaß keine Form und keinen Typus außer diesem einzigen, um wie bei den Thieren Species ins Dasein zu rufen. Allein innerhalb dieser letzten Form waren noch gewisse Mannigfaltigkeiten möglich, und diese bildeten sich im Wege der Fortpflanzung gleich anfänglich aus, bis sie erschöpft waren; wir erblicken die leisen Spuren dieses einstigen Bildungsdranges noch immer in den verschiedenen Bildungen und Formen selbst in einer einzigen Familie. Die Natur hatte durch diese ausgeprägte Mannigfaltigkeit zugleich den Zweck der leichteren Völkertheilung und Zerstreuung in alle Erdzonen erreicht. Dr. Scala.

4.

S. Ignatii patris apostolici, quae feruntur, epistolae una cum ejusdem martyrio. Collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis; denuo recensuit notasque criticas adjecit Jul. Henr. Petermann. Lipsiae 1849. praef. V; de vers. Armen. VI — XXVI. 565 Seiten. 8.

Vorstehendes Werk gehört zu denjenigen, durch welche die seit dem Jahre 1845 neu entstandenen Streitigkeiten über die Echtheit eines Theiles der Briefe des heiligen Ignatius hervorgerufen wurden.

Wir können dasselbe in zweifacher Beziehung beurtheilen, einmal als literarisches Werk an und für sich, zweitens aber hinsichtlich der neu entstandenen Frage.

Was den ersten Punct anbelangt, so bringt Petermann seinen Vorfahrern gegenüber nichts Neues in die literarische Welt, als die eine armenische Uebersetzung der ignatianischen Briefe, mit Ausnahme der Uebersetzung des Briefes an die Römer, von dem bereits eine zweite armenische Uebersetzung vorhanden ist.

Die andern sechs Briefe sind von Petermann nur in der Gestalt angeführt, wie sie schon im Jahre 1783 den 18. März (29. März) zu Constantinopol erschienen sind. Dieser Druck ist nach fünf Manuscripten geschehen, von denen jedoch die Bibliotheken der Mechitharisten zu Venedig und in Wien kein einziges besitzen.

Menas, episcopus Bagrevandensis, welcher als Legat aus Etschmiazin, dem Hauptsitze des schismatischen armenischen Episcopates, nach Constantinopel geschickt wurde, hat mit großer Mühe und mit Hilfe eines Gelehrten, Namens Matthäus, die Exemplare ausfindig gemacht, und so, wie er in seinem Vorworte ausdrücklich sagt, bald durch zwei Exemplare die drei andern, und bald durch diese drei die zwei corrigirend ein sechstes Exemplar daraus hervorgebracht, und durch den vorerwähnten Matthäus drucken lassen.

Dieser Druck enthält dreizehn Briefe, nemlich die sieben echten

Briefe, nur in kürzerer Recension, und sechs unechte Briefe in folgender Reihenfolge und unter beistehenden Titeln: 1. an die Smyrnäer; 2. an Polycarpus, Bischof der Stadt Smyrna; 3. an die Ephesier; 4. an die Magnesier; 5. an die Trallianer; 6. an die Philadelphier; 7. an die Stadt Rom; 8. an die Stadt Antiochia; 9. der Brief Mariä, eines Weibes aus der Stadt Caspalon, an den heiligen Ignatius geschrieben; 10. Antwort auf den Brief Mariä, geschrieben von dem heiligen Ignatius; 11. an die Stadt Tarsus; 12. an den Diakon Heron; 13. an die Stadt Philippi.

Es ist keine Bürgschaft vorhanden, daß diese Briefe in allen fünf Exemplaren in eben dieser Reihenfolge und in demselben Umfange dagewesen sind, vielmehr sagt der erwähnte Bischof ausdrücklich, daß er mit Verschmelzung der obigen Exemplare die Zahl der dreizehn Briefe vervollständigt habe.

Außer diesen dreizehn Briefen hat der Bischof von Bagrevand noch neun ignatianische Briefe in einem griechischen (gedruckten) Exemplare gesehen, in welchem im Ganzen zweiundzwanzig Briefe enthalten gewesen sein sollen. Er konnte aber den armenischen Text dieser neun Briefe nicht ausfindig machen. Diese sind nemlich: zwei Briefe an den Apostel und Evangelisten Johannes, und einer an die heilige Jungfrau Maria, die Gottes-Gebärerin; dann sechs andere Briefe nach der längern Recension, das heißt: an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Philadelphier, Smyrnäer und an Polycarpus, welche sechs er zweite Briefe nennt, und die Hoffnung äußert, der Leser seiner Ausgabe werde sich angelegen sein lassen, die armenische Uebersetzung auch dieser Briefe aufzufinden.

Der Bischof, welcher unverkennbar die mittelbare Kenntniß des Griechischen hat, da er den Titel der vorerwähnten griechischen Sammlung ignatianischer Briefe klar und ganz fehlerfrei angibt und übersetzt, macht hie und da am Rande seiner Ausgabe Vergleichungen mit dem griechischen Texte. Petermann aber will an manchen Stellen einige Wörter von dem Rande in den Text versetzt sehen.

Der gelehrte Professor hält es für unzweifelhaft, daß die armenische Uebersetzung im 5. Jahrhunderte geschehen sei. Die arme-

nischen Philologen aber, welche seit etwa zehn Jahren den Unterschied des goldenen Zeitalters ihrer Sprache im 5. Jahrhundert durch die sichersten Kennzeichen zu erkennen angefangen haben, können in diesem Puncte seiner Meinung nicht beistimmen; denn obwohl diese Uebersetzung dem Inhalte nach einen fließenden Armenismus hat, so fehlt ihr doch jene eigenthümliche Originalität, welche sie in das 5. Jahrhundert erheben könnte; ja sie würde zudem eine noch nie gesehene Ausnahme in der Geschichte der alten armenischen Uebersetzungen machen, da man unter den zahlreichen armenischen Uebersetzungen des 5. Jahrhunderts noch nie eine Uebersetzung eines Werkes von einem das 4. Jahrhundert übersteigenden Kirchenschriftsteller gesehen hat, und wenn wirklich diese Uebersetzung eine so frühe und ehrenvolle Existenz gehabt hätte, gewiß würden die Briefe dieses apostolischen Kirchenvaters während der mittlern armenischen Literatur nicht in solchem Grade außer Gebrauch gewesen sein, da sogar die bekannte Stelle des Römerbriefes (wo Ignatius wünscht Gottesbrot zu werden) nach der Uebersetzung der Martyrologie des heiligen Ignatius gebraucht ist.

Wie verhält es sich aber mit der innern Beschaffenheit oder Qualität dieser Uebersetzung? Die Beantwortung dieser Frage hängt mit dem Hauptzwecke des Petermann'schen Werkes zusammen.

Dieser Orientalist hat sich vorgenommen, durch diese armenische Version der bekannten subjectiven Kritik Bunsens den Boden flüßig zu machen. Jedoch wie!

Unmittelbar im Jahre 1846 (Jahresbericht der deutschen morgenländischen Gesellschaft Seite 203) trat Petermann dem Cureton gegenüber, indem er behauptete, daß diese armenische Version nach einer syrischen Uebersetzung gemacht sei; da nun die armenische Version alle sieben Briefe enthält, so soll auch die syrische vor ihr diese sieben Briefe gehabt haben. Cureton, wie auch nach ihm Bunsen, könnte ja diese wenig stringente Argumentation als nichtig erklären, da die armenische Uebersetzung möglicher Weise nach einem syrischen Exemplare geschehen sein könnte, welches von einem interpolirten griechischen Texte herrührte.

In dem vorliegenden Werke jedoch hat Petermann wesentlich An-

deres durchgeführt; indem er in Betreff der armenischen Uebersetzung zwei Puncte behauptet: 1. Sie sei durch eine syrische Version in mittelbarem Verhältnisse zu dem griechischen Texte; 2. diese Vermittlung sei eben durch die syrische Version geschehen, welche Cureton und Bunsen für eine aus dem noch uninterpolirten und unverfälschten griechischen Texte verfertigte gehalten.

Aus diesen Prämissen zieht Petermann einen zweifachen Schluß und zwar, daß nicht nur

a) die drei von Cureton und Bunsen für echt erklärten Briefe nach dem Umfange des mediceischen Exemplares vom Anfange her existirt haben, da das Cureton'sche-Syrische eben in diesem Umfange in der armenischen Version vorliegt, sondern

b) das Cureton-Syrische auch die übrigen vier Briefe gehabt hat, da aus dem Armenischen unzweifelhaft hervorgeht, daß es die nemliche syrische Feder ist, welche diese vier Briefe sowohl als auch die vorhergehenden drei übersetzt hat.

In dieser kritischen Argumentation kommt es hauptsächlich auf zwei Puncte an. 1. Auf die Vollständigkeit des Beweises für die Echtheit des Fraglichen in den Briefen des heiligen Ignatius, und 2. auf die Gewißheit der Prämissen dieses Beweises.

Was die Vollständigkeit des Beweises angelangt, so glauben wir, es sei nichts Unentschiedenes übrig geblieben. Treffend sagt Denzinger in seinem schön und scharfsinnig geschriebenen Werkchen: „Gelänge es die ganze syrische Uebersetzung zu finden, aus welcher der Cureton'sche Text ausgezogen ist, und sie als solche durch ihre Uebereinstimmung in allem, was nicht verstümmelt ist, nachzuweisen, so wäre wohl der vollständigste Beweis geliefert," und nachdem er annäherungsweise einen derartigen Beweis aus den bei Cureton gesammelten Fragmenten gesammelt hat, fügt er hoffnungsvoll hinzu: „Wir zweifeln nicht, daß später aufzufindende Fragmente oder vielleicht die ganze syrische Uebersetzung dieses Resultat noch weiter bestätigen werden. Uns soll es genügen, den Weg angezeigt und einige Beispiele geliefert zu haben."

Dies kann jedoch auch mittelbar geschehen und zwar nicht fragmentarisch, sondern im ganzen Umfange, da nicht einmal der Fund des vollständigen Cureton-Syrischen Textes für die Echtheit der in Frage gestellten Briefe wesentlich anderes Licht bringen würde.

In Betreff des Schwerpunctes des Beweises aber, daß nemlich

das Armenische aus dem Syrischen und eben aus dem Cureton-Syrischen herrühre, ist kein vernünftiger Zweifel zuläßig; dies ist nicht eine Vermuthung der schwankenden Philologie, sondern eine entschieden ausgemachte Sache. Schon lange war die armenische Sprache dieser Briefe eine Verlegenheit für die armenischen Philologen; deßhalb war es für sie um so überraschender, als Petermann mit der Behauptung hervortrat, daß das Armenische nicht aus dem Griechischen, sondern nach dem Syrischen gemacht sei. Die Beweise, welche er hierüber anführt, sind so entscheidend, daß jeder der armenischen Sprache Kundige sich derselben Ueberzeugung unwiderstehlich hingeben muß, nachdem er nur einige von den Beispielen, welche Petermann in verschiedenen Kategorien zahlreich anführt, erwogen hat. Der armenische Philolog hat diese Kennzeichen eines syrisirenden Styles schon in jenen Büchern kennen gelernt, welche aus dem Syrischen stammen, z. B. in den Uebersetzungen der Paraphrasen des heil. Ephrem, und in den Homilien des berühmten Bischofs von Nissibir. Des Erstern Werke machen drei Octav-Bände aus, und des Zweiten nur einen Band, wovon zwar der Text nicht vorhanden, aber von Assemani für echt erklärt ist, wodurch sich der erwähnte Linguist nicht nur in der Patristik, sondern auch in der armenischen Literargeschichte eine ehrenvolle Stelle verdient hat.

In Hinsicht aber, daß das Armenische eben aus dem Cureton-Syrischen hergeleitet sei, macht Petermann zuerst aufmerksam, daß die armenische Uebersetzung nicht mit den syrischen Fragmenten bei Cureton, sondern immer mit dem Cureton'schen Texte übereinstimmt; sodann vergleicht er mehrere Stellen, in welchen das Armenische unverkennbar das Cureton Syrische voraussetzt. Wenn aber Jemand entgegnen wollte, sagt weiter Petermann, daß der Originaltext des armenischen Uebersetzers nicht diese syrische Version gewesen sei, sondern eine andere dieser ganz ähnliche, so antworten wir, daß diese Behauptung wohl nicht haltbar sei, da sie bei dem Wiedergeben einzelner Worte auf eine wunderbare Weise mit jener zusammenhängt, was doch durch keinen Zufall geschehen sein konnte. So z. B. für das Wort θηριομαχῆσαι (Brief an die Epheser c. 1.) hat die armenische Uebersetzung: [illegible] (d. i. von den Thieren aufgefressen zu werden), so auch das Cureton-Syrische. Jedoch im Briefe an die Römer c. 5. ist das θηριομαχῶ in dem Armenischen übersetzt: [illegible] (d. i. ich bin unter (wilde) Thiere geworfen) wieder übereinstimmend mit dem Syrischen ꝛc.

Wenn aber die armenische Uebersetzung dieselben Worte auf dieselbe Weise auch in andern Stellen und Briefen wiedergibt, welche die Version des Cureton nicht anerkennt, so sieht man, daß auch diese aus jener Version hergenommen wurden, wozu Petermann Seite 24 und 25 mehrere Belege liefert.

Außer diesem polemischen Zwecke scheint uns das vorliegende Werk auch zu einer friedlichen Kritik der Varianten des Textes ignatianischer Briefe einen Beitrag liefern zu können. Es ist längst ausgemacht, daß das der längern Recension zu Grunde liegende Exemplar der kürzern einen Vorzug vor dem unsern mediceischen habe. Darum war es zu erwarten, daß das Syrische zur Berichtigung der in Frage stehenden Stellen durch eine Vergleichung mit der längern Recension beitragen werde, da die Uebereinstimmung des Syrischen mit dieser Recension gegen den mediceischen Text entscheidend sei. Da aber das bis jetzt Gefundene nur als ein Auszug der vollständigen Uebersetzung ist, so kann das Armenische wenigstens einstweilen aus zweiter Hand dasselbe leisten in jenen Briefen und Brieftheilen, welche dem Syrischen fehlen. Beispielsweise führen wir Folgendes an: **Philadelph. c. 2.** hat die kürzere lateinische: **Filii igitur lucis et veritatis**, welchem das Armenische beistimmt; ferner **c. 9.** hat die längere, sowohl die griechische als die lateinische: **Praesentiam (vel adventum) Salvatoris . . .** mit welchem wieder die armenische übereinstimmt, und gegen Ende desselben Briefes hat die längere (sowohl die griechische, als die lateinische): Εἰς ὃν ἐλπίζουσι σαρκὶ, ψυχῇ, πνεύματι. Das letzte den menschlichen Dualismus vollendende Wort fehlt in dem mediceischen Texte, während es die armenische Uebersetzung hat.

Nach den echten und unechten Briefen bringt Petermann anhangsweise:

1. Von den Alten dem heiligen Ignatius zugeschriebene Fragmente (aus Jacobson's Ausg. Oxford. 1838 B. 2.)

2. Martyrologien des heiligen Ignatius:

A) Das von Ruinart zuerst aufgefundene griechische.

B) Das von Simeon Metaphrastes compilirte griechische.

C) Das von Usserius zuerst gefundene lateinische.

D) Das höchst wahrscheinlich im 11. Jahrhunderte nach dem vorigen Griechischen compilirte armenische mit einer neuen lateinischen Uebersetzung.

Dieses armenische Martyrologium, welches das allerreichste ist, hält P. Aucher für das allein ursprünglich vollständigste, und betrachtet alle andern, sogar das Ruinart'sche, als Auszüge von dem verloren gegangenen vollständigen Texte, wofür aber die Kritik nicht steht.

3. **Tiberiani ad Trajanum de Christianis relatio — C. Plinii secundi ad eundem de eisdem relatio — Trajani rescriptum.**

4. **Testimonia veterum de S. Ignatio.**

P. Joseph Katergi.

Literarischer Anzeiger Nr. 11

☞ Sämmtliche hier angezeigte Werke sind in **Wilhelm Braumüller's** Hofbuchhandlung in Wien vorräthig. Daselbst findet die hochwürdige Geistlichkeit stets ein vollständiges Lager aller **bessern theologischen Werke**.

Die

Festbriefe des heil. Athanasius,

Bischofs von Alexandria.

Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von

F. Larsaw.

In 3 Karten. gr. 8. br. Pr. 27 Ngr. 1 fl. 37 kr.

Bei Friedrich Cazin in Münster ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Leben der Heiligen.

Eine Legenden-Sammlung

für das katholische Volk,

herausgegeben von

einem Priester aus der Versammlung zum allerheiligsten Erlöser.

Zweite Auflage.

Vier Octav-Bände auf Schreibpapier. Preis 3 Thlr. 5 fl. 24 kr.

Das Buch, dessen Titel oben angegeben ist, theilt nicht allein alle Vorzüge mit anderen „Leben der Heiligen," sondern es hat auch noch besondere, die es für sich allein vor Anderen in Anspruch nimmt.

Die Sprache in demselben ist weder trocken, wie eine reine Aufzählung von Thatsachen, noch auch zu blumenreich, wodurch der gute Kern häufig fast bis zur Unkenntlichkeit verhüllt wird; sie ist nicht zu überschwänglich und dadurch unverständlich, noch auch zu sehr dem Volkstone angepaßt. Der Styl läßt erkennen, daß das Buch der Ausfluß eines tieffrommen, echt kirchlich empfindenden Gemüthes ist, allen verständlich und doch weder zu gesucht noch auch zu nachlässig. Die Erzählung ist ergreifend, weil natürlich und ohne Haschen nach Effect. Das Wesentliche in dem Leben der einzelnen Heiligen ist gebührend hervorgehoben und in das klarste Licht gestellt, ohne daß jedoch die Nebenumstände, die den Hintergrund des ganzen Bildes ausmachen, vernachlässigt wären.

Diesen inneren Vorzugen reihen sich einige äußere an, um dies Buch vor anderen empfehlungswerth zu machen. Das Format ist bequem, der Druck ist klar, der Raum sparsam benutzt, so daß auf den 2532 Seiten so viel steht, als sonst kaum auf bedeutend größerem Formate würde Platz gefunden haben. Das Buch ist auf Schreibpapier gedruckt, in Rücksicht darauf, daß es zum täglichen Gebrauche bestimmt ist, und auch wohl in die Hand der Kinder gegeben wird. Der Preis ist so billig gestellt, daß, stünde er im Verhältniß zu dem Preise anderer ähnlicher Werke, er fast das Doppelte ausmachen müßte. Der Stand des Verfassers allein reicht schon hin, für den Inhalt die beste Bürgschaft zu leisten.

GRADUALE ROMANUM juxta Missale ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restitutum et Clementis VIII. auctoritate recognitum adjectis officiis editis ad exemplar Missalis Romani. Editio nova cui accesserunt, inter alia Missae SS. Cordis Jesu et S. Alphonsi de Ligorio. Missa octavi toni D. La Faillée, Missa R. P. Agathangeli. etc. Octav-Band, 690 Seiten. 2 fl. 24 kr.

VESPERALE ROMANUM, sive Antiphonale Romanum abreviatum cum Psalterio, fideliter extractum ex Antiphonali Romano, et continens omnia quae cantantur ad vesperas et completorium cum capitulis et orationibus. Accedunt officia integra Nativitatis Domini, Hebdomadae Sanctae et Defunctorum, et quaedam officia nova. Octav-Band 700 Seit. 1 ⅓ Thlr. 2 fl. 24 kr. Dasselbe in groß Folio. 7 Thlr. 17 ½ Ngr. 13 fl. 39 kr.

Diese Ausgaben sind völlig gleich denen, die in Frankreich und Belgien überall gebräuchlich sind, und mit Ausnahme der nöthigen Zusätze übereinstimmend mit den Antwerpener Ausgaben von 1611 und 1750, und der Plomteux-Ausgabe von 1786. Es werden dieselben für alle Gemeinden, in denen der römisch-gregorianische Gesang gebräuchlich ist, eine willkommene Erscheinung sein.

Cornelius, Dr. C. A., Privatdocent an der Universität Breslau. Der Antheil Ostfrieslands an der Reformation bis 1535. Nebst zwei Beilagen. Groß Octav, 68 Seiten 15 Sgr. 54 kr.

Marechal, Fanny. Rathschläge für Mütter, die Erziehung des Herzens betreffend, im Widerspruch mit der Richtung der Zeit, nur den Geist zu erziehen. Allen Müttern und Erzieherinnen gewidmet, denen der Kinder künftig innerlich Glück am Herzen liegt. Nebst einem Glückwunschschreiben an die Verfasserin, geschrieben im Auftrage Sr. Heiligkeit des Papstes Pius IX. Nach dem Französischen. 120 Seiten. 8. 8 Sgr. 29 kr.

In der Fr. Lintz'schen Buchhandlung in Trier sind nachstehende Werke neu erschienen, und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Kirsch, A., Kurze populäre Kanzelvorträge auf alle Sonn- und Feiertage des Jahres. 2 Bände. Preis 1 Thlr. 1 fl. 48 kr.

Reichensperger, A., die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältniß zur Gegenwart. Nebst zwei auf den Kölner Dombau bezüglichen Anlagen. Zweite bedeutend vermehrte Ausgabe. Preis 18 Sgr. 1 fl. 5 kr.

In der Schorner'schen Buchhandlung zu Straubing ist neu erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Beuvellet, Abbé, Betrachtungen für den geistlichen Stand in 4 Abtheilungen. Aus dem Französischen übersetzt von Dom. Mettenleiter. Mit Approbation. 8. 22½ Sgr. 1 fl. 21 kr.

Mauerer, W., christkatholisches Gebet- und Erbauungsbuch für die Jugend. Mit 1 Stahlstiche. 12. br. 5 Sgr. 18 kr.

Ried, J., Thecla und Paul, oder die Geschichte zweier Waisen. Mit einem Stahlstich. Zweite Ausgabe. br. 7½ Sgr. 27 kr.

Oischinger, J. N., Grundriß zum System der christlichen Philosophie. Zweite vermehrte Auflage. gr. 8. br. 1 Rthlr. 12 Sgr. 2 fl. 31 kr.

Sintzel, M., vollständige Anleitung zur christlichen Vollkommenheit. Oder: Ausführlicher Unterricht über alle christlichen Tugenden, ihre Hindernisse und Mittel. Ein Handbuch für alle christliche Seelen in und außer dem Ordensstande, besonders bei Exercitien. Aus den Schriften der heiligen Väter und Geisteslehrer der katholischen Kirche. VI. Band 2. Abtheilung. Schluß. Mit einem ausgezeichnet schönen Titelstahlstiche. 2 Rthlr. 7 Ngr. 4 fl. 1 kr.

Preis des ganzen Werkes, das auch bandweis abgenommen werden kann, 14 Rthlr. 4 Ngr. 25 fl. 27 kr.

Dieses in der ascetischen Literatur einzig dastehende Werk ist nun mit dieser Abtheilung geschlossen. Ein Blick in das Inhaltsregister eines jeden Bandes läßt einen Reichthum und eine Fülle der abgehandelten Gegenstände ersehen, so wie die große Anzahl gottesfürchtiger und gelehrter Männer, welche sich in diesem Fache der theologischen Wissenschaft ausgezeichnet haben. Es ersetzt wirklich eine ascetische Bibliothek, und ist nicht nur für Ordensleute, sondern auch Predigern und Seelsorgern im Weltpriesterstande zu empfehlen, ja jedem Gläubigen, der Christi Gebot: „Werdet vollkommen 2c." zu erfüllen bemüht ist.

So wie der Inhalt, so läßt auch die äußere Ausstattung nichts zu wünschen übrig. Schöner Druck auf einem schönen Maschinpapier, jeder Band mit einem herrlichen Stahlstiche geziert; bei möglichst billigem Preise wird das gewiß jeden Abnehmer zufrieden stellen.

Bei Kirchheim und Schott in Mainz sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Brentano, Clemens, die barmherzigen Schwestern in Bezug auf Armen= und Krankenpflege. Nebst einem Bericht über das Bürgerhospital in Coblenz und erläuternden Beilagen. Zweite, mit Zusätzen vermehrte Auflage. Zum Besten der Armenschule des Frauenvereins in Coblenz. Mit einer Abbildung. gr. 8. geh. 1 Rthlr. 10 Sgr. oder 2 fl. 24 kr.

Wir übergeben hiermit die berühmteste und auch in der Form ganz vollendete Schrift des verewigten Clemens Brentano in einer neuen Auflage dem Publicum, nachdem dieselbe schon längst vergriffen war und vielfache Nachfragen nach ihr nicht mehr befriedigt werden konnten. Es ist indessen nicht allein eine Geschichte der barmherzigen Schwestern in ihren verschiedenen Zweigen, welche der große Meister uns hier vorführt, sondern eine Schilderung katholischer Ascese und katholischen Ordenslebens überhaupt, die alle noch unbefangenen und unverdorbenen Seelen auf das Tiefste rühren, auf's Höchste begeistern wird. Die Darstellung ist eine durchaus historische, auf Thatsachen ruhende und wird selbst dem Geschichtsforscher viel Neues bieten; der rothe Faden aber, welcher durch das ganze Werk läuft, ist die große sociale Frage der Gegenwart, zu deren Lösung hier ein höchst interessanter Beitrag geliefert wird. Das längst erwartete Buch dürfte also allen Erbauung und Belehrung suchenden Seelen, Geistlichen wie Laien, den Geschichtschreiber wie dem Staatsmanne, Hospitalbeamten und Aerzten, endlich allen Verehrern des Verewigten in sämmtlichen deutschen Gauen auf das Wärmste zu empfehlen sein. Sie Alle werden Vieles darin finden, was ihnen in ihrem Berufe von Nutzen sein kann.

Hahn=Hahn, Ida Gräfin, die Liebhaber des Kreuzes. Zwei Bände. 8. Velinpap. geh. 2 Rthlr. oder 3 fl. 36 kr.

Die verborgene Herrlichkeit des Christenthums in seinen Heiligen durch den ganzen Verlauf seiner achtzehnhundertjährigen Geschichte und zwar im innersten Lebensquelle, der Liebe zum Kreuze, betrachtet, das ist der Gegenstand dieses Buches, das ohne Zweifel durch die Erhabenheit seiner Idee, wie durch die Genialität ihrer Durchführung einzig dasteht in der neueren Literatur, und so ganz geeignet ist, dem tiefsten religiösen Zuge unserer Zeit zu entsprechen. Wie ein verschol-

lenes und neu entdecktes Wunderland tritt hier die höchste, weil übernatürliche Seite des menschlichen Lebens und der Weltgeschichte — die dichten Nebel geistloser Vorurtheile durchbrechen — in frischester Klarheit nahe vor die Augen der modernen Welt, allen höhergestimmten Seelen in ihr zu begeisternder Erquickung.

Lüft, Dr. J. B., Ehrenmitglied der theologischen Facultät zu Prag, erstem katholischen Stadtpfarrer, bischöflichem Dekan und großherzoglich-hessischem Oberstudienrath in Darmstadt. Betrachtungen über den christlichen Glauben und das christliche Leben. Predigten. Der Ertrag ist zum Besten der katholischen Kirche in Darmstadt. gr. 8. VI und 272 Seiten. Preis 1 fl. 34 kr. oder 26 Sgr.

Die vorliegende Sammlung des eben so sehr durch seine wissenschaftliche Bildung wie durch seine praktische Thätigkeit ausgezeichneten Verfassers — wir verdanken ihm auch, wie bekannt, das classische Lehrbuch der Liturgik — enthält lauter Predigten, die einerseits die wichtigsten Fundamentalwahrheiten des Christenthums und andererseits die bedeutendsten Fragen der Zeit behandeln; die letzten finden durch die ersten ihre Lösung. Was die Ausführung betrifft, so ist diese, wie nicht anders zu erwarten war, durch tiefe Sinnigkeit in der Auffassung der Heilswahrheiten, durch objective Ruhe und Milde, durch logische Behandlung der Themen und eine überaus klare, edle und allgemein verständliche Sprache ausgezeichnet. Predigten über die Quellen der religiösen Erkenntniß, über die Religion und die christliche Familie, über Glauben und Wissen, über Freiheit, christliche Freiheit und Gewissensfreiheit, über die Beichte, über das Dasein des persönlichen Gottes, über die Arbeit und den Unterschied der Stände, über Unsterblichkeit und ewiges Leben, wie sie der verehrte Verfasser mit vielen anderen sehr ansprechenden Reden uns hier liefert, sind im Augenblicke wahrhaft zeitgemäß und wir hoffen deßhalb, daß diese Sammlung namentlich bei Predigern für Stadtgemeinden und überhaupt bei gebildeten Lesern freudige Aufnahme finden werde.

In der Hurter'schen Buchhandlung in Schaffhausen erschien so eben und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weltgeistlichkeit Deutschlands. Von Fr. Jos. Buß. 2 fl. 42 kr. 1 Rthl. 15 Ngr.

Katholische Dogmatik von Dr. Xaver Schmid. 1 Band. 1 fl. 12 kr. 21 Ngr. Fr. 2. 55.

Diesem Werke liegt das gründlichste Studium der christlichen und nichtchristlichen Philosophie, so wie der wissenschaftlichen Theologie der

ältesten und neuesten Zeit zu Grunde. Durchaus originell, entfaltet dasselbe in genetischer, streng logischer Entwickelung den Organismus der Kirchenlehre. Da es sich überdies der Form nach durch gehaltvolle Kürze, Einfachheit und Präcision in Eintheilung und Ausdruck auszeichnet, wird es ebensowohl dem Schüler wie dem Lehrer, dem praktischen Seelsorger wie dem wissenschaftlichen Theologen willkommen sein.

Papst Pius IX. Fahrt nach Gaeta. Von der Gräfin Therese von Spaur. 33 kr. 9 Ngr.

Die katholische Apologetik in Kanzelreden. Sammlung neuerer Kanzelreden aus der katholischen Schweiz. Von C. Greith. Zweiter Band, enthaltend: Neue Apologien in Kanzelreden über katholische Glaubenswahrheiten gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit. Eleg. geh. 1 Rthlr. 1 fl. 48 kr.

Die Reform der katholischen Gelehrtenbildung in Deutschland an Gymnasien und Universitäten; ihre Hauptmittel, die Gründung einer freien katholischen Universität deutscher Nation. Von Dr. Fr. Jos. Buß.

(Zugleich auch als Capistran, Zeitschrift für das kathol. Deutschland. III. Bandes 2. Heft). 3 fl. 7 kr. 1 Rthlr. 22 Ngr.

Gratis. **Gousset,** Moraltheologie für den Seelsorgeclerus. Deutsche Bearbeitung von **Dr.** J. N. Oischinger. Zur Abwehr ungerechter Verdächtigungen eines Anonymus (auf dem Umschlag der Cremer'schen Ausgabe).

Wir empfehlen dabei das Hauptwerk selber zu erneuerter Berücksichtigung, deren dasselbe in so hohem Grade würdig ist.

Gelegenheitsreden und Predigten bei verschiedenen Veranlassungen gehalten und herausgegeben von Dr. Th. Wiser, Canonicus. 27 Ngr. oder 1 fl. 37 kr.

Die christliche Ehe, von Dr. J. U. Oischinger. 1 Thlr. 27 Sgr. oder 3 fl. 25 kr.

Schmid, Dr. Xavier, Grundgedanken des Kirchenlebens. Kanzelreden. Zweite Auflage. 18 Ngr. oder 1 fl 5 kr.

Ueber die erste Auflage urtheilt die Wiener Kirchenzeitung:

„Wir sagen, diese Schrift soll im Bücherschranke keines Geistlichen fehlen, der sich wissenschaftlich bilden will und der seiner Stellung nach die Pflicht hat (z. B. in Städten), den herrschenden Zeitirrthümern entgegen zu treten."

Sales, Franz von, Theotimus, oder: von der Liebe Gottes. Erster Band. (A. u. d. T.: Sämmtliche Werke des heil. Franz von Sales. Aus dem Französischen von Mich. Sintzel. Fünfter Band.) 1 fl. 21 kr. oder 22½ Ngr.

Ambach, Ed. von, Schloß und Hütte, oder des Lebens Contraste. Eine zeitgemäße Erzählung zur Befestigung religiöser und rechtlicher Gesinnungen. Der reifern Jugend und der gesammten edlen Lesewelt gewidmet. 54 kr. oder 15 Ngr.

Leben ausgezeichneter Katholiken der drei letzten Jahrhunderte. Herausgegeben unter Mitwirkung Anderer von Albert Werfer.

Erstes Bändchen: Leben des heil. Carl Borromäus, Cardinals und Erzbischofs von Mailand. eleg. geh. 36 kr. 10 Ngr.

Zweites Bändchen: Leben des h. Ignatius von Loyola und des seligen Peter von Canisius. 36 kr. 10 Ngr.

Nach dem Spruche: „Worte bewegen, Beispiele reißen hin," hat diese Schrift den Zweck, eine Reihe von Lebensbildern der katholischen Kirche aus den drei letzten Jahrhunderten darzustellen, welche entweder durch Wort und That einen um- und neugestaltenden Einfluß auf ihre Zeit hervorgebracht oder sich durch Innigkeit und Heiligkeit ihres Wandels besonders ausgezeichnet haben.

Katholische Erzählungen für die reifere Jugend.

Erstes Bändchen: Julie Ormond oder die neue Niederlassung. 12 Ngr. 43 kr.

Zweites Bändchen: Die barmherzige Schwester. 18 Ngr. 1 fl. 5 kr.

Drittes Bändchen: Leben und Tod der Jungfrau von Orleans. Nach dem Französischen des J. J. Porchat. Für die reifere Jugend erzählt von J. A. Pflanz. 9 Ngr. 33 kr.

Viertes Bändchen: Amalia Corsini oder die Waise von Siena. Nach dem Französischen des Victor Doublet, von J. A. Pflanz. 15 Ngr. 54 kr.

Fünftes Bändchen: Der Menschenhändler oder Verstand ohne Herz. Charakteristische Bilder aus dem republikanischen, genannt glücklichen Amerika. Der reifern Jugend gewidmet von Eduard von Ambach, dem Verfasser: „Die Kinder der Wittwe." 15 Ngr. 54 kr.

Jedes Bändchen wird auch einzeln zu gleichem Preise abgegeben.

Philipp Villiers de l'Isle-Adam und **Johann de la Valette.** Zwei Heldenbilder aus dem sechszehnten Jahrhundert. Von C. Pfaff. Eleg. geh. 15 Ngr. 54 kr.

Der Rosenkranz oder **das Leben eine Wanderung zur Ewigkeit.** Eine zeitgemäße Erzählung zur Befestigung religiöser und rechtlicher Gesinnungen. Der reiferen Jugend und der gesammten edlen Lesewelt gewidmet. Von Eduard von Ambach. 15 Ngr 54 kr.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Vierter Band, 3. Heft.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

322

Druck von J. P. Sollinger's Witwe.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

7.

Beiträge zur Logologie des Evangelisten Johannes.

Zweiter Artikel.

(Fortsetzung.)

2. Ursprung der johanneischen Logoslehre.

Bei der Untersuchung über den Ursprung der Logoslehre haben wir zwischen der Quelle, aus welcher der Inhalt derselben geflossen ist und der, aus welcher die Form genommen ist, zu unterscheiden; wir beginnen aus später einleuchtendem Grunde mit den materiellen Quellen.

A. Materielle Quellen.

Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν . . . Joh. 1. 16.

Die Quellen der Logoslehre, soweit sie den Gehalt derselben betreffen, sind mit Rücksicht darauf, daß Logos und Christus als eine und dieselbe Person nur nach verschiedenen Beziehungen hin erscheinen, die Aussprüche Christi über seine Wesenheit, seine göttlichen Thaten und Begebenheiten, die sich mit Christo zutrugen, zunächst und zumeist.

Hat nun Christus über sein Wesen sich ausgesprochen, so ist klar, wie Johannes als steter Ohrenzeuge Christi sie zum Grunde seiner Logoslehre legen konnte. Da schon aber zum exegetischen Verständniß der Logoslehre manche Stelle aus dem Evangelium oben angezogen werden mußte, so ist es jetzt nur nöthig, sie der Ordnung nach aufzuführen.

a) Christus nennt sich nach dem Zeugniß des Johannes älter, als Abraham, Evang. Joh. 8, 58., ja früher existirend, als die Welt war, also von Ewigkeit, wie oben gezeigt wurde. Daher konnte Johannes wohl die Ewigkeit des Logos behaupten. cfr. 3, 13. 6, 14. Daß der Logos πρὸς τὸν θεὸν sein mußte, schloß Johannes aus dem Ausspruche Christi, wornach er in seinem hohenpriesterlichen Gebete sprach: „jetzt verherrliche auch du mich bei dir, mit der Herrlichkeit, die ich, schon ehe die Welt war, bei dir hatte." Joh. 17, 5; in welcher Stelle Christus von einer deutlichen persönlichen Beziehung zum Vater sich äußert. Daß aber das himmlische, vorzeitliche Wesen Christi ein göttliches, an der Wesenheit des Vaters Theilnehmendes war, erschloß er aus allen jenen Stellen, die bereits oben angeführt worden, um die Gottheit Christi zu beweisen. Mit Rücksicht hierauf konnte Johannes mit vollem Rechte zusammen fassend schreiben: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος."

„Wie der Vater," fährt ferner der Gottessohn fort, „das Leben in sich hat, so gab er es auch dem Sohne, das Leben in sich selbst zu haben;" wenn er sich ferner einerseits das Brod des Lebens nennt (6, 35. 41. 48.) und das Leben selbst (11, 25.), so bezeichnet er sich auch anderseits als das Licht der Welt, (8, 12. 9, 5. 12, 46.), und wenn er diese Namen verbindet „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6.), so sieht man die Berechtigung von v. 4. ein, welcher sagt: ἐν αὐτῷ Ζωὴ ἦν καὶ ἡ Ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Wie wenig jedoch Christus als das Licht bei Vielen der Juden aufgenommen wurde, sah Johannes von Stunde zu Stunde, und hätte auch Christus nicht gesagt: „die Welt liebt die Finsterniß mehr, als das Licht" (3, 19.), so waren dennoch die Worte des Evangelisten gegründet, die lauten: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. (v. 5.) Wenn ferner Johannes die zahlreichen Aussprüche Christi vernahm: εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα und ἀπεσταλην u. s. f. Joh. 3, 17. 4, 34. 5, 30. 6, 38. 8, 26. 15, 22. 17, 3. 4. 5. und wenn er neben seinem göttlichen Wesen auch die wahre Menschheit Christi schaute, ja Christus

selbst 18, 37. von seinem „Geboren sein“ sprach, und wenn sich endlich der Herr selbst den „Eingebornen“ (3, 16.) nannte, so ist es klar, wie Johannes schrieb: „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (v. 14.)

Hat nun Christus die Ewigkeit seines Wesens, seiner göttlichen Glorie, die sich in seinem Charakter als göttlichem Lichte und Leben ausprägte, von sich selbst behauptet und sich sonach als Licht und Leben bezeichnet, so mußte Johannes, wenn er anders, was er vom Herrn gehört, darzustellen beabsichtigte, dasselbe in sein Evangelium aufnehmen.

Gerade aber jene Aussprüche, die Christus über sein eigenes Wesen that, werden als wirklich von Jesu gehaltene beanstandet und es wird bemerkt, Johannes habe sie ganz frei componirt, oder doch, obwohl ihnen meistens eine historische Quelle zu Grunde liege, dieselbe mit allerlei Ingredienzen, die ihm durch seine eigenen Gedanken, oder von der damals herrschenden Zeitphilosophie geboten wurden, so ausgestattet, daß sie in der Gestalt, wie sie vor uns liegen, als ein Gemenge von Dichtung und Wahrheit erschienen. Zu der ersten Ansicht bekennen sich Strauß [1]), Bauer [2]) und von Bauer [3]), und in ihrer Destruction des historischen Charakters der Reden ist ein merklicher Fortschritt. Alle drei stimmen darin überein, daß, was als Gehalt der Reden erscheint, nicht wirkliche historische Wahrheit, nicht von Christo ausgesprochene Worte sind; aber die Art und Weise der Composition dieser Reden denken sie sich verschieden. — „Es ist ein stufenmäßiger Fortschritt,“ bemerkt H. Merz [4]) treffend, „in der modernen Evangelienkritik;“ Strauß, B. Bauer und Hr. Baur bezeichnen die drei Epochen. Die erste Phase ist die des Mythus, des unbewußten Dichtungstriebes,

---

[1]) Leben Jesu. S. 559—701.

[2]) Kritik der evang. Geschichte des Johannes S. 10. 101. s. 311.

[3]) Zellers theol. Jahrbuch. 1844. I.

[4]) Studien der evang. Geistlichkeit herausgegeben von Stirm. 16. Bd. 2 Heft. 1844 S. 75. 76.

des absichtslosen Instincts, der in einem reinen Naturproceß die Evangelienbildung aufgehen läßt und das Geistigste, was die Welt gesehen, bis zu losem Geröllе und mechanischem Conglomerate depotencirt. Jeder zweiten Phase wurde das Evangelium zu einem aus dem Geiste und der Anschauung der spätern Gemeinde hervorgegangenen Reflexionswerk gedankenloser Scribler. Was für Strauß bewußtloses Naturwirken war, ist für Bruno Bauer That des reflectirenden Selbstbewußtseins geworden, aber freilich eines völlig hirnverbrannten, geistesarmen, dummbenebelten Selbstbewußtseins."

Nach von Bauers Ansicht aber ist „die Erfindung und Darstellung des Evangeliums freie That des seiner völlig sichern, und durchsichtigen Geistes, als selbstbewußte Reflexion und Projection einer Idee in die sie ausdrückende Form. Und mit großer Kunst und Geisteskraft ist die Tendenz durch das Ganze hindurchgeführt."

Straußens und B. Bauers Ansichten haben schon längst ihre Widerleger [1]) gefunden, und gegen Dr. Baur in dieser Abhandlung aufzutreten, halten wir für überflüssig, zumal da bereits Ebrard [2]) und Bleek [3]) mit Baur, soweit dessen Behauptungen hier in Betracht kommen, ihre Lanzen gebrochen haben.

Die zweite Ansicht vertreten Weiße [4]) und Gfrörer [5]). Beide stimmen darin überein, daß den johanneischen Reden historische Wahrheit zu Grunde liege. — Während nun Weiße der Ansicht ist, daß der historische Gehalt dadurch, daß des Evangelisten eigene Meinung und eigene Gedanken beim Niederschreiben sich unwillkürlich unterschoben, mit Fremdem, nicht eigentlich Christlichem erweitert wurde, so daß das Evangelium ein Gemenge von christlichen und johanneischen Gedanken ist, das noch zudem durch einige spätere ungeschickte Bearbeiter entstellt wurde, so geht Gfrörers Ansicht dahin, daß der ursprüngliche, wahre historische

---

[1]) cfr. Ebrard, Kritik a. a. O. 753. 810.

[2]) Das Evangelium Johannes 2c. Zürich. 845.

[3]) Beiträge zur Evangelienkritik. Berlin. 846.

[4]) Evangelische Geschichte. I. 106—115.

[5]) Heiligthum und Wahrheit. S. 335. ss.

Kern durch den Evangelisten mit unchristlichen Ideen umsponnen worden sei, sofern der Apostel namentlich solche Gedanken in die Reden Christi und des Täufers eingewoben habe, welche mit der Logoslehre zusammenhängen — Gedanken, die er der damals herrschenden Zeitphilosophie entnommen habe. — Die Willkürlichkeit der Annahme Weiße's hat bereits Maier [1]) dargethan, von größerer Wichtigkeit aber ist es, Gfrörers Gründe zu hören, sofern er das Bewußtsein des Johannes mit Ideen der damalig herrschenden alexandrinischen Religionsphilosophie durchdrungen sein läßt, und es also auf historischen Boden zurückführt.

In wie weit nun Johannes sich von jener Philosophie beherrschen ließ, das zu untersuchen ist für uns wichtig, wie der spätere Verlauf zeigen wird, und wir müssen deshalb die Gründe anhören, auf die hin Gfrörer seine Ansicht aufstellte.

Seine Gründe bezwecken zweifaches: 1. nachzuweisen, daß die Reden Christi in der Weise, wie sie vorliegen, nicht von Christo gehalten werden konnten und 2. daß der Gehalt, der aus ihnen zu Tage tritt, wirklich der Schule d. h. der damaligen Philosophie angehörte. — Als Gründe nun, warum solche Reden und Aussprüche nicht von Christo gehalten werden konnten, werden einerseits die lange Zeitdauer, die zwischen der Abhaltung und Niederschreibung derselben verstrich, andererseits die historische Erfahrung von Thucydides, der seine Reden auch nach eigenem Bekenntnisse selbst machte, und auch noch die Unmöglichkeit geltend gemacht, daß Johannes die Reden des Herrn aufzeichnete, „weil es sehr stark nach den Verhältnissen des 19. Jahrhunderts rieche und fast dem Beispiele gewisser Gelehrten nachgedichtet zu sein scheine, welche mit dem Notizenbuch in der Hand durch die Städte wandern, um nachher ein Buch daraus zu machen, damit sie die Reisekosten herausschlagen [2])."

Als specielle Gründe, warum die Reden nicht von Christus selbst gehalten sind, werden namhaft gemacht:

---

[1]) Comm. I. 104. ss. cfr. Ebrard, Kritik a. a. O. 787.

[2]) Die heilige Sage. II. Abth. 319. 320.

Erster Beweis aus dem 10. cap. Im Anfang des Cap. werde erzählt, daß Christus während des Laubhüttenfestes eine Rede hielt, in der er sich mit dem guten Hirten, die Gläubigen mit den rechten Schafen vergleicht. (Gfr. 320.) — Nach drei Monaten, am Feste der Tempelweihe, habe er nach dem Berichte Johannes zu den Juden, die ihn befragten, ob er Christus sei, gesprochen: „ich habe es euch schon gesagt, und ihr habet meine für mich zeugenden Werke gesehen; aber ihr glaubet nicht, denn ihr seid nicht aus der Zahl meiner Schafe, wie ich euch gesagt habe.“ (10, 26.)

Diese letztern Worte nehmen nun entschieden Rücksicht auf das im Anfang des 10. Cap. vorangegangene Bild vom guten Hirten. — Dies sei wohl auf dem Papiere möglich, weil zwischen beiden Puncten nur eine Daumenbreite mitten inne stehe, aber total unmöglich in der Wirklichkeit, weil zwischen beiden Reden ein Zwischenraum von drei Monaten sich hineindränge, (322.) und es sei eine Bezugnahme der letztern Worte auf die früher auf dem Laubhüttenfest gehaltene Rede nur dann möglich, wenn man annehme, daß α) der Herr sich immer mit dem Bilde des guten Hirten besonders beschäftigte, β) daß dieselben Leute anwesend waren, wie am Laubhüttenfeste, γ) daß auch die dortigen Zuhörer sich vielfach mit dem Bilde des guten Hirten beschäftigt hätten, da sie ihn sonst nicht verstanden hätten. Diese Puncte seien aber nicht anzunehmen, somit sei diese Rede in Wirklichkeit nicht gehalten, sondern freie Arbeit des Evangelisten.

Betrachten wir, um den Einwand Gfrörers zu würdigen, die Sache genauer, so spricht Johannes im Eingang des Cap. davon, daß der, welcher nicht zur Stallthür hineingehe, sondern irgendwo anders hineinsteige, ein Räuber sei; der aber, welcher durch die Thür eingehe, sei der Hirt; ihn kennen die Schafe, er schreite beim Zuge vor ihnen her und sie kennen seine Stimme. — (v. 7.) Er sei die Thüre, wer durch sie eingehe, werde gerettet, — er sei der gute Hirt und gebe im Gegensatz vom Miethling sein Leben für seine Schafe, S. 26. aber heißt es: „ihr glaubet mir nicht, weil ihr nicht aus meiner Schafheerde seid, „wie ich euch sagte.“

Es kann sich nun v. 26. auf die Verse 1—6 oder 7—19 be-

ziehen, oder nicht. Bezieht sich der in v. 26. ausgesprochene Gedanke nicht dorthin — und dies ist schon so sehr angenommen worden, daß es sich nur unter dieser Annahme erklären läßt, warum „καθὼς εἶπον ὑμῖν“ in gewichtigen Auctoritäten (z. B. in **B. K. L. M.**) ausgelassen wurde, weil der in v. 26. enthaltene Ausspruch weder in der parabolischen Rede vom Hirten, noch sonst im Evangelium sich finden, — bezieht sich also v. 26. nicht auf v. 1. ff., so fällt die ganze Argumentation Gfrörers von vorne weg. Gesetzt aber auch, was wir annehmen, es finde zwischen beiden Puncten eine Beziehung Statt, so muß gerade das Gegentheil von Gfrörers Ansicht behauptet werden.

Wären diese Reden Jesu v. 1. ff. frei componirt, so müßte Johannes in den Versen die Worte so gestellt, und in v. 26. dieselben so gerichtet und ausgeführt haben, daß sich wirklich καθὼς εἶπον auf das in v. 1. ff. Gesagte beziehen konnte. — Kein vernünftiger Schriftsteller wird nemlich, wenn er eine Rede frei componirt, im Verlaufe derselben auf etwas schon Gesprochenes verweisen, was er wirklich und kurz zuvor nicht gesagt hat. Dies ist aber bei Johannes der Fall, somit läßt sich wohl nicht annehmen, daß diese Rede frei componirt sei. — Man sieht sich daher vielmehr zu der Annahme fortgetrieben, daß Jesus wirklich eine ähnliche Rede hielt, in der er den Juden den Vorwurf machte, sie seien, weil ungläubig, nicht aus seinen Schafen; daß aber Johannes diese parabolische Rede nicht, oder wenigstens nicht ganz mittheilte und im letzten Falle der Theil in der Feder blieb, in dem das Gleichniß weiter ausgeführt wurde, auf das in v. 26. angespielt ist.

Wir geben nun freilich unter unserer Voraussetzung zu, daß Jesus sich gerne mit dem Bilde des guten Hirten beschäftigte; denn es drückt sein Verhältniß zu seinem Erlösten treffend aus. — Ferner daß wirklich Einige von denselben Leuten anwesend waren, wie beim erstgenannten Festbesuche, dies ist ja sehr denkbar, weil beim Feste die meisten Juden sich zusammen fanden und namentlich solche, die Jesum kannten, sich um ihn geschaart haben werden, welche ihm entweder glauben, oder Etwas ablauschen wollten, um ihn zu verderben. Daß es auch die Juden verstanden, was er mit v. 26. sagen

wollte, kann man unbedenklich annehmen, da sie schon im Bilde und ohne Bild deutlich genug gehört hatten, als wessen Kinder sie Jesus betrachtete. (J. B. 8, 23. 5, 37.) Dies geben wir gerne zu, nur nicht in der monströsen Weise, wie sie Gfrörer will, ohne deshalb ein „Gimpel“ sein zu müssen, mit welchem Titel Gfrörer den zu beehren sucht, wer sie zugibt. (S. 322.)

Unsere Ansicht können wir auch durch den gerade vorhergehenden Vers bewahrheiten. Da die Juden den Herrn v. 24. befragten, ob er Christus sei, so antwortete Jesus: „εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε.“ — und Johannes führt diesen Ausspruch Christi an, obwohl Christus nirgends im Evangelium gegenüber den Juden sich so bestimmt ausgesprochen hat, welche Erscheinung gewiß nicht gefunden werden könnte, wenn die johanneischen Reden und die Zwischenbemerkungen der Juden fingirt und von Johannes frei componirt wären. Gerade diese Citate, die nicht eintreffen, weisen darauf hin, daß wiewohl im Geiste des Johannes das Gesammtbild Christi mit allen seinen Aussprüchen, Lehren und Thaten gegenwärtig war, er beim Beschreiben dieses Bildes viele einzelne Merkmale nicht ausdrücklich erwähnte.

Den zweiten Beweis nimmt Gfrörer [1]), ebenso De Wette [2]) aus Cap. 3, wo an das Zeugniß des Johannes (26—30.) von v. 30—36. sich Worte anschließen, die einmal unmöglich Johannes der Täufer gesprochen haben konnte, weil es von v. 32. heiße, sein Zeugniß werde von Niemand angenommen, obwohl erst Jesu messianischer Beruf begann; andererseits seien auch Redensarten dem Täufer in den Mund gelegt, die denen von Christo mit Nicodemus gewechselten bis aufs Haar gleichen. Weil nun ferner, mit v. 30., keine Abtheilung der redenden Subjecte gemacht werden und man mit v. 30. die eigene Reflexion des Johannes nicht beginnen lassen könne, weil sich keine Fuge zeige, so müsse man sagen, die ganze Stelle sei gemacht, (d. h. also dem Täufer sei eine vom Evangelisten concipirte Rede in den Mund gelegt worden). Es ist wahr, die Ausdrücke im

---

[1]) l. c. Seite 322—325.

[2]) Einleitung ins N. T. S. 17. — Comment. zum Evang. S. 7.

v. 32. gleichen denen in v. 11, die in v. 36. denen in v. 18. Es ist ferner wahr, daß sich in v. 31. keine deutliche Fuge zeigt, und wenn Johannes in spätern Tagen das Evangelium schrieb, οὐδεὶς ἔλαβεν statt οὐδεὶς λαμβάνει schreiben mußte. — Aber berechtigt dies schon, die vom Täufer gehaltene Rede für unterschoben zu erklären?

Wenn mit v. 31. sich Spuren von johanneischer Reflexion zeigen, folgt dann schon, daß auch v. 27. 28. 29. 30. eigene vom Evangelisten gemachte Worte sind? wo liegt die Berechtigung dieses Schlusses? Aber auch hievon abgesehen, ist es denn nicht möglich, daß Johannes von dem Bilde des Erlösers so ganz durchdrungen war, daß sich ihm das Vergangene als gegenwärtig darstellte und sonach, wo er seine Reflexion über Christus anhebt, sich die Vergangenheit psychologisch in die Gegenwart verwandelte?

Oder konnte Johannes nicht in seinem Evangelium von der Idee des Erlösers als des kommenden, die er als real in Christo dachte, so sprechen, daß offenbar das **Praesens** λαμπάνει gewählt werden mußte?

Wir wollen keinem dieser künstlichen Versuche Beifall zollen, sondern einfach mit Lücke uns zu der Ansicht neigen, „daß sich von v. 31. an mit der Rede des Täufers auf eine nicht recht genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten vermischt [1].“ — In keinem Fall darf man aber auf die freie Composition der Rede schließen. Johannes würde nemlich, so er anders hätte absichtlich frei componiren wollen, sich hauptsächlich beeifert haben, sowohl die in der Rede des Täufers und des Herrn gleichlautenden Phrasen zu vermeiden, als auch die Rede des Täufers so einzurichten, daß alles in ihr Ausgesprochene in den Mund des Täufers paßte, außer er hätte ganz plan- und zwecklos und ganz blödsinnig fortgeschrieben; aber bei einer solchen Geistesfähigkeit wäre noch viel weniger an eine freie Composition der Reden zu denken. Je mehr nun jede Spur von Absichtlichkeit, Reden componiren zu wollen, bei Johannes verschwindet, desto

[1]) Vergleiche Allioli und Adalb. Maier.

weniger werden wir uns geneigt fühlen, auch hier in die Lärmtrompete der negativen Kritiker zu stoßen, um von „Evangelien- und Reden-Composition des Evangelisten" zu posaunen.

Der dritte Beweis für die freie Composition der johanneischen Reden wird aus Cap. 3. v. 2—21. hervorgenommen, aus dem Gespräche Christi mit Nicodemus. „Es scheint mir," bemerkt Gfrörer (S. 325.), „als setze Johannes voraus, diese Unterredung sei unter vier Augen vorgegangen. Mit Recht kann man daher die Frage aufwerfen, wie denn der Evangelist Alles so genau erfahren habe? — In der Rede aber ist auffallend, wie der gelehrte Nicodemus Christum auf so einfältige Weise mißverstehen konnte; (auch De Wette nimmt aus diesem Grunde mit Gfrörer Partei), oder wie Jesus mit seinem Nicodemus in den tiefsten Abgrund johanneischer Mystik einging. Das Gespräch nun, das seine Schwierigkeit hat, erklärt sich leicht, wenn man annimmt, Johannes habe es so geschrieben, wie er sich das Gespräch Christi mit einem Pharisäer in 50 Jahren nachher dachte."

„V. 13. heißt es: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Als er dies sprach, war er nicht im Himmel, sondern auf Erden. — Ferner „ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν," erkläre sich nur der Plural daraus, daß Johannes seine und seiner Mitapostel Erfahrung dem Herrn in den Mund lege. In v. 19. „αὕτη ἐςὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος, ἢ τὸ φῶς," seien diese Präterita durchaus gewählt, und Johannes lege hier wiederum seine und seiner Mitapostel Erfahrung in den Mund des Herrn."

Aber Ad. Maier hat gezeigt, wie der Evangelist beim Gespräche Christi mit Nicodemus zugegen sein konnte; (S. 286.) das „einfältige Mißverständniß" betreffend, ist einmal die Erklärung Lücke's, Tholuks, Olshausens ꝛc. nicht widersinnig, daß zwar Nicodemus nicht an eine physische Wiedergeburt dachte, aber mit dem ἄνωθεν γεννηθῆναι keinen klaren Begriff zu verbinden wußte, und also Jesum veranlassen wollte, seine Worte genauer zu erklären (vergl. auch Meyer S. 46.). Aber da der Begriff der Wiedergeburt

auch den Juden ein geläufiger war, so kann man wohl Maiers Erklärung beipflichten, wonach Nicodemus vergleichungsweise von derselben Unmöglichkeit sprach, geistig, wie körperlich wiedergeboren zu werden, und diese Erklärung rechtfertigt sich sehr leicht, wenn man die Antwort Christi v. 5. näher betrachtet; denn Christus berichtigt hier nicht ein Mißverständniß, das er doch thun mußte, wenn ihn Nicodemus nicht verstanden hätte, sondern er wiederholt mit Nachdruck die Nothwendigkeit der Wiedergeburt zum Behufe der Eingehung in's Reich Gottes. cfr. v. 3. — Wo ferner der „tiefste Abgrund der johanneischen Mystik" sich im Munde des Herrn verrathe, — hat Gfrörer nicht angegeben; — und wenn auch Gfrörer recht gefühlt hat, daß er mit Nicodemus tiefere Worte wechselte, als er gegenüber den ungelehrten Juden that, so wird dies, hoffe ich, gegenüber dem gelehrten Rabbi ganz in der Ordnung gefunden, und zugleich auch als ein Merkmal der Aechtheit der Rede angesehen werden müssen. Eine deutliche Spur von freier Composition der Rede findet Gfrörer ferner in den Temporibus der Verba, die vorkommen: zunächst in ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. — Aber ὁ ὢν ist gleich Joh. 1, 18. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς und drückt die ganze Wesensfülle des Sohnes aus, die, wie Johannes von sich sagt, vom Himmel herabgekommen sei, so daß wir also ὢν nicht mit Gfrörer übersetzen, „der (jetzt) im Himmel ist" und also auch sein Einwand wegfällt. — Mit v. 18. bricht aber Jesus die Unterredung mit Nicodemus ab und seine eigene Reflexion beginnt. Daher kann auch das Präteritum ἠγάπησαν nicht für die freie Composition der Rede sprechen.

Anmerkung: Ich muß mich gegen Lücke und De Wette erklären, wenn sie schon mit v. 16. die Rede Christi mit Nicodemus abbrechen, und v. 16—21. als erläuternden und erweiternden Zusatz erklären. Die Gründe, die Lücke vorbringt, sind (Comm. I. 543. 544.): „Mit v. 16. verliere sich das Dialogische und Individuelle fast ganz, und vorherrschend werde der Ton allgemeiner Reflexion." Aber schon mit v. 13. hört das Dialogische und wenn man will, auch das Individuelle auf. — Ferner wird von ihm und Maier bemerkt, μονογενὴς

sei ein dem Johannes eigenthümlicher Begriff, der sonst in den Reden nirgends mehr vorkomme; aber Scholl (bei Lücke 543.) bemerkt ganz recht, „man sehe nicht ein, warum nicht Jesus sich dieses Ausdruckes ebensogut hätte bedienen können," zumal im Gespräch mit Nicodemus. Die Sache verhält sich nemlich so: Wenn es Christus daran lag, sich über seine Wesenheit vor Nicodemus auszusprechen, so mußte es ihm nahe liegen sich μονογενής zu nennen. Nicodemus betrachtete nemlich Jesum als einen Gesandten Gottes, ähnlich den Propheten. cfr. v. 2. — Wenn sich nun Christus blos υἱὸς θεοῦ oder υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nannte, so hätte sich Nicodemus in seiner Ansicht, daß Christus blos ein Prophet oder dergleichen sei, bestätigt gesehen, denn Nicodemus als Gesetzgelehrter wußte, daß mit υἱὸς θεοῦ und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου Gerechte, Heilige, Propheten benannt wurden cfr. Daniel 8, 17. Wenn sich aber Christus zur Unterscheidung von diesen μονογενής nannte, so war dem Mißverständnisse des Nicodemus vorgebeugt und Christus hatte seine Wesenheit kund gethan, was ja Nicodemus beabsichtigte. — Dies ist aber auch der Grund, warum Christus sich nur hier μονογενής nannte und nicht auch vor den Juden, denn wenn er sich vor diesen nur υἱὸς θεοῦ nannte, wußten sie schon, daß er sich göttliche Wesenheit zuschrieb. Das Vorkommen von μονογενής spricht gerade im Gegentheil dafür, daß v. 16. als Fortsetzung zu der Rede des Herrn mit Nicodemus und nicht, wie Lücke ꝛc. wollen, als Abschluß derselben zu betrachten ist. Aber es stehen uns auch noch andere Gründe zur Seite. — Einmal fehlt Alles, wie auch Lücke S. 544. zugibt, wodurch der Uebergang vom Gespräche zur Reflexion äußerlich bemerkbar würde. Aber auch innerlich, dem Sinne nach, läßt sich keine Fuge bemerken, wo des Evangelisten „erklärende und amplificirende" Reflexion beginnt. Mit v. 16. ist keine Erklärung oder Amplificirung des Vorhergehenden zu bemerken; v. 17. schließt sich genau an v. 16. an. Mit v. 18. schließt sich aber deutlich die Rede ab; denn der folgende Vers reiht sich exegetisch an vorhergehenden an, sofern ἤδη κέκρι-

ται durch αὕτη δὲ κρίσις . . . näher bestimmt wird. Es tritt aber auch ein neuer Gedanke hinzu, nemlich die Erinnerung des Johannes, daß Christus das Licht der Welt sei, wovon im Vorhergehenden keine Rede war. Dazu kommt, daß dieser Vers, wie kein anderer, eine spätere Abfassungszeit verräth; denn in ihm „wird die ganze Erscheinung des Herrn nach ihrem Erfolge bei den Menschen als eine bereits vorübergegangene erblickt.“ (Maier I. 302.) — Willkürlich ist es, mit Maier in v. 16. εἰς τὸν θάνατον bei ἔδωκεν zu ergänzen und in v. 16. ein schon erfülltes Factum zu sehen.

Von der Rede Christi mit Nicodemus gilt aber im Allgemeinen auch derselbe Schluß, daß sie nicht als eine freie Composition geltend gemacht werden kann. Denn wäre sie als eine solche beabsichtigt, so würde, wie Maier bemerkt, „sich erwarten lassen, daß er dem Vortrage eine bestimmte Beziehung auf Nicodemus gegeben und daß er weitere Gegen- und Zwischenreden von Seite desselben eingefügt hatte.“ — (I. Band 303.)

Sind nun die speciellen Gründe, auf welche hin Gfrörer die meisten Reden im Evangelium Johannes als eigene Ausarbeitung des Evangelisten anzusehen sich genöthigt sieht, zurechtgestellt und berichtigt, so ist es nöthig, auf die allgemeinen Gründe einzugehen, welche ihn zwingen, die Authentie der von Christo gehaltenen Reden zu läugnen.

Vor Allem wird, wie oben bemerkt, die lange Zeitdauer, die zwischen der Abhaltung und Niederschreibung der Reden Statt fand, hervorgehoben, um die Unmöglichkeit der Aechtheit der Reden darzuthun. — Aber diesem Einwand ist neuestens von Ebrard, Maier hinlänglich begegnet worden, so daß darüber länger zu sprechen unnöthig wäre. — Beachtet man nemlich das tiefe, empfängliche, durch viele eitle Gelehrsamkeit nicht verdorbene Gemüth des Lieblingsjüngers und die Liebe zu seinem Meister, mit der er denselben umfaßte und sich an ihn anschloß, so mußte, wenn sein höchstes Streben und Wissen der Herr war, nicht nur allein dessen Persönlichkeit, dessen Lehre, dessen Gedanken sich dem liebenden Herzen so einprägen, daß mit den Gedanken zugleich auch „der

Ausdruck, namentlich wenn er neu und eigenthümlich war," (Maier, Comm. I. 106.) ihm Eigenthum wurde. — Wir wollen gerne zugeben, daß Johannes nicht „mit dem Notizenbuch in der Hand" dem Herrn auf seinen Reisen folgte, aber Hug's [1]) Ansicht, daß Johannes früher einzelne Partien der evangelischen Geschichte ausarbeitete und sie bei der Abfassung seines Evangeliums benützte, bleibt noch immer auf gutem Grunde stehen, besonders wenn man so trostlose Gründe gegen sie vorbringt, wie es neuestens Bleek [2]) gethan. Auch der den Aposteln verheißene heil. Geist, der sie an Alles erinnerte, (Joh. 14, 26.) stand mit seiner erleuchtenden Gnade dem Jünger zur Seite (Maier 107). Aus Allem diesem wird aber zur Genüge hervorgehen, daß Johannes in einem ganz andern Verhältnisse zu Christus und seinen Reden stand, als Thuzydides zu seiner Geschichte; es kann daher das letztere Verfahren, wornach er nach seinem eigenen Geständniß de bello Pelop. 1, 22. die Reden gemacht habe, nicht als Regel für alle andern Fälle aufgestellt werden.

Haben wir nun Gfrörers Einwände gegen den formellen Theil der Reden gehört, so ist es auch nöthig, die Beweise zu beurtheilen, die Gfrörer [3]) zum Beweise vorbringt, daß sich einzelne Ausdrücke, die ihm Johannes in den Mund legte, nicht von Christus über sich selbst können ausgesprochen worden sein, sondern daß sie Johannes ihm aus dem Zeitbewußtsein, aus der damaligen philosophischen Schule unterschoben habe. — Solche Ausdrücke seien diejenigen, die mit der Logoslehre in naher Beziehung stehen, z. B. 10, 30. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν, 12, 45. ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με . . . 3, 13. οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν . . . 5, 19. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲν,

---

[1]) Hug, Einleitung. IV. Aufl. II. 234.

[2]) Er sagt: hätte Johannes diese Reden früher aufgezeichnet, so müßte dies in aramäischer Sprache geschehen sein. Wäre aber dies, so müßten diese Reden, wenn aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt, auch eine aramäische Färbung an sich tragen, dies ist aber nicht der Fall, somit kann sie auch Johannes nicht früher aufgezeichnet haben!!!

(Beiträge zur evangel. Kritik. S. 240.)

[3]) Gfrörer, Heiligthum und Wahrheit. S. 336.

ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ . . . 9, 5. ὅταν ἐν κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου . . . 14, 6. ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή . . . 17, 10. τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐςι, καὶ τὰ σὰ ἐμά . . . (Meistens solche Stellen, die wir als materielle Quellen bezeichneten.)

Daß nun solche Aussprüche der Schule angehören, d. h. aus einer Quelle geschöpft seien, derer unser Erlöser nicht bedurfte, dafür werden folgende Beweise beigebracht.

1. Beweis (S. 337.). „Wer so lebt und stirbt, wie Er, in dessen Innerem ist ein höheres Licht aufgegangen, als dasjenige, welches irgend eine Schulphilosophie der Welt gewähren kann; er handelt und lehrt aus Inspiration." — Wenn aber gerade mittelst Inspiration z. B. ein höheres Licht in ihm aufgegangen ist, und dies Licht aus seinem Innern heraus die ganze Welt erleuchtend und belehrend durchdrang, konnte Christus, frage ich Gfrörer, wenn er sich über sein Wesen aussprach, nicht mit dem vollsten Rechte und seiner Wesenheit am angemessensten, sich Licht der Welt nennen? Muß gerade dies Wort aus der alexandrinischen Theologie entlehnt sein?

2. Aber auch noch andere Gründe, bemerkt S. 338. Gfrörer, stehen ihm zu Gebot. Er beruft sich auf 14, 28. ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐςί . . .

„Welcher geistig gesunde Mensch, bemerkt Gfrörer, sagt solches von sich selbst aus: Gott der Allmächtige ist größer, denn ich? Nur ein Mann, der die ungemessenste Meinung von sich selber hat, wird so von sich sprechen. Denn das versteht sich doch in aller Welt von vornweg, daß Gott über sämmtliche Erdenbewohner unendlich erhaben ist." „Dagegen begreift es sich leicht, wenn Johannes auf Christus den Inhalt der philonischen Logoslehre übertrug."

Dieser Einwand beruht auf der Voraussetzung, daß Christus, wie jeder andere Erdbewohner ein gewöhnlicher Mensch war. — Denn wäre er blos dies, so wäre der Ausspruch Christi: „der allmächtige Gott ist größer als ich," allerdings Beweis von ungemessenem Hochmuth. — Aber Gfrörer beweise vorerst, daß Christus gar nichts anderes, als ein gewöhnlicher Mensch war, (und dann

käme er mit sich selbst in Widerspruch). Dann erst trete er mit diesem Einwand hervor. — Auch hätte Gfrörer sehen sollen, daß „ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐςίν" nicht das Verhältniß des allmächtigen Gottes zu einem gewöhnlichen Erdenbewohner ausdrückt, sondern vielmehr das des Vaters zu seinem Sohne, der in Menschengestalt auf der Erde wandelte, so daß also, wenn er vor seinen Jüngern sich über das nähere gegenwärtige Verhältniß seines Wesens zum Vater erklärte, nichts Widersinniges darin gefunden werden kann.

3. Beweis. Es herrsche [1]) in den Vordersätzen in 6, 39. 40. und 44. 6, 54. die von Christus ausgesprochene geistige Lehre vom ewigen Leben, wo Christus als geistiger König des himmlischen Lebens angeschaut werde; in den Nachsätzen dagegen erscheine das jüdische Dogma von der Auferweckung des Leibes zum Zwecke der Stiftung eines ewigen Reiches hier unten. „Beide Elemente," wird sofort bemerkt, „schließen sich aus; also ist letzteres dem Herrn fremd, es rührt von dem Evangelisten her, der hier verdeckt die antimessianische Richtung seiner Zeitgenossen bekämpft." — Von wem hat aber Gfrörer die Versicherung erhalten, daß Johannes unter „ἀναςήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ eine Auferweckung der Leiber zur Stiftung eines ewigen Reiches auf Erden" verstehe?

Wenn nun dagegen ἀνάςασις und ἀναςῆσαι und namentlich τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Auferweckung zum ewigen Leben bedeutet, (cfr. De Wette S. 90.), wie mag nun Gfrörer unbedingt hier schließen, ἀναςήσω κ. τ. λ. sei hier im grassen jüdischen Sinne zu nehmen, — somit der reinen Lehre Christi widersprechend, also eine Unterschiebsel des Evangelisten? — (cfr. Maier, 124. ff.)

Aber auch der letzte Grund, den Gfrörer [2]) für sich anführt, darf kaum näher betrachtet werden. Wie Tacitus, Machiavelli, Hume, Gibbon, und A., wird bemerkt, so habe sich auch Johannes, von seinem Zeitbewußtsein beherrscht, etwas Auswärtiges, den Glauben an eine Tagesphilosophie (die Logoslehre) in sein Evangelium hineingetragen.

---

[1]) Gfrörer l. c. 340.

[2]) Gfrörer l. c. 341.

Wahr ist, daß man im Bewußtsein seiner Zeit lebt, in ihren Vorstellungen sich bewegt und denkt. Etwas anderes aber ist es, wenn ein Geschichtschreiber seinem Helden, den er schildert, etwas Fremdartiges unterschiebt und das Unterschobene als Sache und Eigenthum seines Helden bezeichnet. — Wenn wir schon in der Profangeschichte einen solchen Historiker gewissenlos nennen, welchen Namen müßten wir erst dem Evangelisten beilegen, wenn er, der Beschreiber und Darleger dessen, in dessen Mund nie eine Lüge erfunden ward, sich Solches erlaubte? — Auch dieser Beweis Gfrörers hat schon seinen Krebsschaden in sich und bedarf nicht mehr weiter widerlegt zu werden.

Wir sind nun fertig mit den Einwendungen Gfrörers. Näher besehen, zerrinnen sie in nichts beweisende Sätze, die uns nicht im mindesten hindern, die im Evangelium Johannes niedergelegten Aussprüche als vom Herrn gehaltene (und dies ist das Ziel, wornach wir strebten), und nicht erst von Johannes eingeschwärzte anzusehen, und wir sind sonach berechtigt, jene Aussprüche und Worte des Herrn als materielle Quelle der Logoslehre zu bezeichnen.

Christus und seine Aussprüche sind sonach Quelle des Evangelisten.

Aber damit, daß man den materiellen Gehalt der Logoslehre auf die Aussprüche Christi zurückführte, begnügen sich Viele nicht, sondern sie wollen auch mit ihrem sondirenden Senkblei noch in der Tiefe des Bewußtseins Christi den Boden aufsuchen, auf dem solche Aussprüche, wie sie Christus über seine Wesenheit that, entsprossen seien.

Ballenstedt[1]) nemlich stellt die Behauptung auf, Christus habe die philonische Speculation gekannt und sie auf sich selbst angewandt. Eine Hauptstütze seiner Ansicht findet er im Gespräche mit Nicodemus, wo Christus (Joh. 3, 8.), Nicodemus gegenüber bemerkt: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις κ. τ. λ. Dies sei aber offenbar von der Allwirksamkeit des Logos zu verstehen; und Grund hiezu findet er im Vorwurfe,

[1]) Philo und Johannes. Ballenstedt, Prediger in Bornum, Braunschweig. 1802. S. 97.

den Christus Nicodemus macht, v. 10. der deshalb ein gegründeter sei, weil Nicodemus, obwohl alt und gelehrt, nicht einmal die philonische Logoslehre verstehe. — Aber in v. 8. die Allwirksamkeit des Logos zu verstehen, ist eine mehr als gewöhnliche Willkürlichkeit in der Exegese, abgesehen davon, daß, wenn Ballenstedts Ansicht wahr wäre, man es sehr auffallend finden müßte, warum Christus sich selbst nicht Logos nannte, da er ja einmal diesen auf sein Wesen beziehen wollte.

Aber die ganze Ansicht des Bornum'schen Predigers ist im Wesentlichen dieselbe, wie die des Anonymus in Schuderoffs [1]) Jahrbüchern, dessen Geständniß dahin geht: „Jesus ist ein weiser Eklektiker, der das Beste aus früheren Religionen, die ihm unmöglich unbekannt bleiben konnten, oder den heil. Schriften der Juden entlehnte, und darauf gestützt eine bessere Doctrin gründete." Auf diese gemein-rationalistische Ansicht hat Prof. Dr. Theile geantwortet, und wir halten es für überflüßig, sie näher zu würdigen.

Die göttliche Weisheit aber unsers Erlösers ist Grund genug und zugleich eine Nöthigung, bei dem Bewußtsein Christi von sich selbst und seinen Aussprüchen über sein Wesen als letzter Quelle stehen zu bleiben.

b) Als die zweite gewichtige Quelle sind die Thaten Christi und die Begebenheiten, die sich mit der Persönlichkeit Christi zugetragen haben, zu betrachten.

Da der Evangelist bei den meisten Wundern und Wunderbegebenheiten gegenwärtig war, (bei der Auferweckung des Lazarus, bei der Verklärung auf Tabor, — bei der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana u. a.) — so mußten, wie überhaupt, so auch ihm dieselben als Bekräftigung der Aussprüche Christi, wornach er sich als Gottessohn . . . bezeichnete, erscheinen.

Der negativen Kritik zwar ist es gewiß, daß wie Jesus kein Gottessohn war, auch seine Thaten keine Wunder waren. Aber hiegegen zu sprechen ist hier um so weniger der Ort, als die Weg-

---

[1]) 5. Band. 1. Stück, S. 62. cfr. Neues Journal der theolog. Literatur von Winer und Engelhardt. 9. Band.

läugnung der einzelnen Wunder nicht auf exegetischen Gründen beruht, sondern meistens auf der Bezweiflung der Möglichkeit der Wunder überhaupt; diesen Zweifel aber zu heben, hat von jeher die Apologetik als ihre Aufgabe angesehen.

c) Eine weitere Quelle der johanneischen Logoslehre ist das mehrfache Zeugniß des Täufers Johannes, z. B. Joh. I., 32—35. 3, 27 ff., wozu auch Joh. 1, 15. zu rechnen ist, ein Zeugniß, das dem Evangelisten um so wichtiger sein mußte, als es des Täufers von Gott gegebener Beruf war und er selbst als solchen anerkannte, von Christo Zeugniß zu geben.

Gemäß seinem Zeugnisse ist Christus, obwohl nach dem Täufer kommend, vor ihm der Zeit und Würde nach Joh. 1, 15. 27. 3, 31. erfüllt vom heil. Geiste, der auf ihm ruht V. 32. Seinem wahren Wesen nach ist er Gottessohn v. 34., seiner Wirksamkeit nach, nimmt er als Lamm Gottes die Sünden der Welt hinweg v. 29; Angaben, die hinreichend die Aussprüche Christi bestätigten.

Aber auch dieses Zeugniß, welches der Evangelist ausdrücklich als das des Täufers bezeichnet, hat man als ein fingirtes, vom Evangelisten dem Täufer in den Mund gelegtes bezeichnen wollen. Diesen Vorwurf hier zurückzuweisen, ist um so überflüssiger, da wir oben einen ähnlichen sattsam widerlegt zu haben glauben. — Vermögen nemlich die gegen die Aechtheit der Reden Christi vorgebrachten Einwände Nichts gegen diese zu beweisen, so haben wir auch hier keinen Grund, die Aechtheit der Reden des Täufers zu bezweifeln.

Eine vierte Quelle sofort ist:

d) die allgemeine Tradition, die sich gleich über das Wesen und Wirken des Erlösers bildete. Diese Tradition ging entweder von Munde zu Munde, oder sie war bereits in einzelnen Schriften fixirt. — Zu solchen Schriften rechnen wir einmal den Bericht der Synoptiker, die Johannes kannte, sowie die andern Biographieen Christi, die nach Luk. 1, 1. mannigfach im Umlaufe waren, und also leicht dem Evangelisten bekannt sein konnten.

Auch steht der Annahme nichts entgegen, daß Johannes selbst viel früher, als die Abfassung des Evangeliums geschah, einzelne

Notizen über das Leben Jesu sich aufzeichnete. — An dieser Stelle muß auch das Verhältniß der messianischen Stellen zum materiellen Gehalte der evangelischen Logoslehre näher erörtert werden.

Den Anfangspunct der alttestamentlichen Logologie bildet der Begriff des Wortes, das uns im Anfange der Genesis entgegentritt. Es bezeichnet zunächst die Offenbarung des göttlichen Willens, oder es ist vielmehr die Form, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit eine äußere, sich äußerlich objectivirende ist. Derselbe Begriff findet sich auch in den alten Religionsurkunden der Perser und Inder; aber es ist nicht, wie man manchmal vermuthete, als Quelle, sondern blos als Analogon des Mosaischen anzusehen [1]). Dieses alttestamentliche Wort nun wird betrachtet zunächst als Offenbarung des allmächtigen göttlichen Willens und sonach zeigt es sich wirksam bei der Schöpfung der Welt, sofern Gott vermittelst desselben die Welt gründete und ihr Leben gab. Genesis 1, 1. ff. Ps. 33, 6. 9. Ebenso als Offenbarung der göttlichen Güte, wornach er die Welt und was in ihr lebt, erhält und leitet. Ps. 127, 147, 14. 18. ꝛc. In dieser Beziehung ist das Wort Träger der Wunderwirkungen und der göttlichen Führungen, die uns in den heil. Büchern des A. T. begegnen. Von einer andern Seite betrachtet verhält sich das Wort als Offenbarung des göttlichen Willens, der geschehen soll; es ist das Gesetz. Deut. 4, 2. 6, 6. 7. 11. 18—20. u. a. Auch tritt es als Träger göttlicher Geschichte und Offenbarungen auf, wodurch den Propheten die Erkenntniß vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Dinge mitgetheilt wird. (Jer. 1, 4. 11. 2, 1. 13, 8. Ez. 3, 16. 6, 1. 7, 1. 11, 14 . . . Jes. 2, 1. u. a.) Wegen seiner Bedeutung wird dieses göttliche Wort personificirt und als dieses mit göttlichen Eigenschaften ausgerüstet. (Ps. 147, 15. 33, 4. 119, 89. Jes. 55, 11. Jer. 23, 30. Jes. 40, 8.)

Allein diese Personificationen sind nur Vorspiele der später häufig vorkommenden und stärker auftretenden Prosopopöen; die erstern bilden nur die Grundlage der letztern. So erscheint nun das göttliche Wort als Werkzeug der Allmacht und Güte Gottes, als

---

[1]) cfr. Lücke, Comm. I. 255.

das göttliche Gesetz und als Mittel der göttlichen Erkenntniß, oder im Allgemeinen als kosmisches Princip, sofern durch das Wort die Welt geschaffen und erhalten wird, als ethisches Princip, indem durch jenes als das Gesetz das sittliche Leben geordnet wird, und als intellectuales, sofern durch dasselbe göttliche Offenbarungen mitgetheilt werden.

Reflectirt man aber auf den Inhalt des göttlichen Willens, der nur das Schöne, Wahre und Gute, oder vielmehr das Schönste, Wahrste und Beste sein kann, so stehen wir beim Begriffe der Weisheit, einem Begriffe, der namentlich in dem salomonischen Zeitalter in Schwung kam, und für die Folgezeit als Norm der Speculation über das göttliche Wesen geltend blieb. Wie oben das Wort, so erscheint jetzt die Weisheit als Werkzeug der göttlichen Allmacht und Güte; sie ist das Gesetz, zugleich aber auch die Quelle aller geistigen Erleuchtung, mit Einem Worte, die Weisheit ist kosmisches, intellectuales und ethisches Princip, welche drei Seiten nicht überall gleich stark hervortreten. Demzufolge wurde aber auch das göttliche Wesen von einer höhern, idealern Seite, nemlich als die höchste Intelligenz erfaßt und festgehalten, so zwar, daß die Weisheit selbst die höchste Form seines Wissens und Denkens ist. In dieser Beziehung wird, Job. 28, 12. ff., als das eigenthümliche Wesen Gottes dem Menschen gegenüber das festgestellt, daß er nur allein die Weisheit und ihre Wege kenne. Sie wird personificirt und aus Gott hinausgestellt. „Die Weisheit," wird v. 12. bemerkt, „wo wird sie gefunden und wo ist der Sitz der Einsicht? — Sie ist nicht in der Tiefe, — sie ist nicht kaufbar, — mit keinem Schatze vergleichbar. — v. 21. Sie ist verborgen dem Blicke aller Lebenden und vor den Vögeln des Himmels verhüllt. — Gott nur kennet den Weg zu ihr und er weiß ihren Wohnsitz; denn er schaut bis an's Ende der Erde. Was unter dem ganzen Himmel ist, sieht er; als er dem Winde Gewicht gab und die Gewässer abwog mit dem Maße, . . . da sah er sie und offenbarte, bestellte und erforschte sie und sprach zum Menschen: Siehe des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden — Einsicht." — Klar ist jedoch, daß in Job die Weisheit

in letzter Beziehung nur Gott selbst ist, der als die höchste Intelligenz sich bei der Weltschöpfung bewies und die Weisheit blos als Voraussetzung seiner weisen Schöpfung benützte. Als ethisches Princip ist sie vorausgesetzt, sofern die Furcht Jehovah's Weisheit ist; denn wenn die Furcht Jehovah's, d. h. die Befolgung der Gebote, die Vollziehung des Inhalts derselben Weisheit erwirbt, so muß schon der Inhalt jener Gebote ein weiser, d. h. das Gesetz muß Weisheit sein. Genau an Job schließt sich Baruch an (3, 9. bis 4, 4.), der, nachdem er auf die Frage, warum Israel im fremden Lande altere, geantwortet, mit v. 14. also beginnt: „Lerne, wo Klugheit ist, wo Kraft, wo Weisheit ist, damit du zugleich erkennst, wo langes Leben und Glück, wo Licht für deine Augen und Friede ist. v. 15. Wer hat ihren Wohnort gefunden und wer ist in ihre Schätze eingedrungen? ... v. 20. Jüngere sahen das Licht und wohnten auf der Erde, aber den Weg der Weisheit erkannten sie nicht; — auch die Söhne Hagars forschten nach irdischer Klugheit, aber den Weg der Weisheit fanden sie nicht ... v. 31. ff. Es ist Niemand, der ihren Weg kennt, der auf ihren Pfad merket; er aber, der Alles weiß, kennt sie, er hat sie gefunden durch seinen Verstand; — er, der die Erde geschaffen auf ewige Zeit und mit vierfüßigen Thieren angefüllt ... v. 37. ... Er hat jeglichen Weg zur Weisheit gefunden und sie gegeben Jacob, seinem Diener, und Israel, seinem Geliebten. Darnach ist sie auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gehandelt. 4, 1. Das ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das ewig bleibt. Alle, die daran halten, leben; die es aber verlassen, sterben u. s. w."

Daß hier an eine Hypostase der Weisheit nicht zu denken sei, läßt sich zwar nicht geradehin aus dem Uebergange des 3. Capitels in das 4. v. 1. erschließen, aber die Entgegensetzung der Weisheit gegen die irdische Klugheit (v. 23.) läßt in Verbindung mit jenem die obige Behauptung als wahr erscheinen. Wie eine förmliche Copie von Jobs Schilderung der Weisheit verhält sich Baruchs Darstellung und es gilt im Allgemeinen dasselbe, was oben bemerkt wurde. Doch tritt sie mit größerer Entschiedenheit aus dem göttlichen Wesen heraus, (v. 38. μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ ἐν

τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη); insofern sie sich aber nur als göttliches Gesetz verhält, so schließt sie sich zugleich mit dem absolut weisen Willen Gottes zusammen und die eigenthümliche Bedeutung, die Baruchs Schilderung von der Weisheit hat, besteht darin, daß die göttliche Weisheit hier zumeist als ethisches Princip angesehen wird.

Diese aus dem göttlichen Wesen nun herausgetretene Weisheit, wozu im Job bereits ein Ansatz geschehen ist, hat sich in den Proverbien fester in sich zusammengeschlossen und sich wie eine Persönlichkeit schon zur Seite Gottes gestellt. — „Jehova," spricht sie, „hat mich am Anfang seines Handelns bereitet, vor Anfang, als es noch keine Wassertiefen gab, ward ich geboren. Als er den Himmel bereitete, war ich dort, als er den Bogen befestigte über der Tiefe . . . da war als Pflegekind ich ihm zur Seite, da war ich sein Ergötzen Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit, spielte auf seiner Erde Kreis und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern." (Prov. 8, 22. ff.) Daß hier jedoch die Weisheit noch nicht Hypostase, sondern bloße, wiewohl kühne Personification sei, geht schon aus dem Gegensatz der Thorheit, die eben so stark personificirt ist, 7, 6—27., hervor.

Die Weisheit ist hier noch nicht Schöpfungsorgan: sie ist noch nicht „die Künstlerin, wodurch Gott Alles geordnet," wie Lücke will (I. 259.), auch nicht „eine nach Zwecken sich bestimmende und das Gepräge absoluter Vollkommenheit an sich tragende Thätigkeit," wie Lichtenstein [1]) sie faßt, sondern sie ist vielmehr nur als Voraussetzung begriffen, unter der Gott mit absoluter Vollkommenheit die Welt erschuf, ordnete und regierte.

Dagegen tritt sie deutlich als intellectuales Princip heraus, insofern cap. 8, 1. ff. Salomo von ihr spricht: „Siehe die Weisheit rufet, die Klugheit läßt ihre Stimme erschallen. Auf dem Gipfel der Anhöhen, an Kreuzwegen, am Thore der Stadt

---

[1]) Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes, Tübingen, theologische Quartalschrift 1843. S. 355.

rufet sie laut: „Zu euch, ihr Männer, ruf' ich: lernet ihr Einfältigen Klugheit . . . denn Wahrheit spricht mein Mund."

Als ethisches Princip ist sie wie in Job vorausgesetzt. cfr. 1, 7.

Der Syracide schildert die Weisheit folgendermaßen, indem er sie redend einführt (cap. 24, 4. ff.): „Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor und bedeckte wie ein Nebel die Erde; ich wohnte in der Höhe und mein Thron war auf der Säule der Wolken; den Kreis des Himmels umschloß ich allein und in der Tiefe des Abgrundes wandelte ich; in den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde, und unter allen Völkern und Nationen hatte ich mein Besitzthum. — Bei all diesem suchte ich Ruhe und in wessen Erbe ich weilen könnte; da gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der auch mich erschuf, stellte fest meine Wohnung und sprach: In Jacob sollst du wohnen . . . Im heil. Zelte diente ich vor ihm und erhielt auf Zion eine bleibende Stätte. — Ich faßte Wurzel bei einem geehrten Volke im Eigenthum des Herrn. — Wie eine Ceder auf Libanon wuchs ich empor, wie eine Cypresse auf dem Gebirge Hermon . . . Kommt zu mir, die ihr mein begehrt, und sättiget Euch von meinen Früchten. Mein Andenken ist süßer als Honig, und mein Besitz geht über Honigseim. Wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinket, dürstet immer. . . . Dies Alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das Moses geboten, als Eigenthum der Gemeinde Jacobs, welches von Weisheit überfließt, wie der Phison." . . .

Die Frage, ob hier die Weisheit Hypostase sei, muß verneint werden; deutlich geht dies aus 1, 8. „εἷς ἐςι σοφὸς φοβερὸς κ. τ. λ. wo die Weisheit sich mit dem göttlichen Wesen zusammenschließt, hervor. Ebenso deutlich erhellt es aus 1, 9. αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτὴν καὶ ἐξέχεεν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Zwar ließe sich sagen, auch im N. T. werde von einem Ausgießen des heil. Geistes geredet, obwohl Niemand an der Hypostase des heil. Geistes zweifle; — und man müsse hier, wie dort, an die Wirkung der Hypostasen denken. — Wir denken wirklich die in die Welt ausgegossene Weisheit hier als Wirkung, nur nicht

als Wirkung der hypostasirten Weisheit, sondern des εἷς σοφὸς (1, 8.) und mit Recht, so lange nicht anderwärts die Hypostase derselben erweisen ist.

Wäre sie ferner Hypostase; so müßten mit demselben Rechte auch die σύνεσις φρονήσεως (v. 4.) die εὐδοκία, πραότης πίστις (v. 27.) als Hypostasen angesehen werden; was wohl Niemand mit Grund behaupten wird.

Anmerkung. Was jedoch vom „Vorhandensein des Alexandrinismus" in dem Buche von Gfrörer mit Ausschließlichkeit, von Dähne mit Einschränkung behauptet wird, hat bereits Welte [1]) gewürdigt und zurechtgestellt. — Von beiden wird jedoch 44, 16. Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ, καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς als untrügliches Zeugniß des im Buche vorhandenen jüdischen Alexandrinismus anerkannt. Aber Welte (234.) hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch der stets Tugendhafte als ὑπόδειγμα der Sinnesänderung und Besserung recht wohl hingestellt werden dürfte. — Doch wir möchten gerne mit dem mathematischen Historiker [2]) ein Rechenexemplar lösen; Gfrörer sagt nemlich (II. S. 39. Philo.): Nach der Erzählung der Genesis ist es unbegreiflich, wie Enoch zum Vorbilde der Buße werden konnte, es heißt in der Genesis: „Enoch wandelte vor Gott und er war nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg." Sein ganzes Leben erscheint hier als himmlisch: da er immer vor Gott wandelte, konnte er kein Sünder sein; also auch von der Sünde nicht umkehren und Buße thun, also auch nicht Muster der Buße werden. — Aber nach dem griechischen Texte der LXX. heißt die Stelle Genesis 5, 22. Es lebte Enoch 165 Jahre und zeugte den Methusala; Enoch aber gefiel Gott 200 Jahre lang μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Μαθούσαλα. Alle Jahre Enochs waren aber 365. Waren nun die Lebensjahre Enochs

---

[1]) Specielle Einleitung in die deuterocanon Schriften. Freiburg, 1844. S. 233. ff.

[2]) Wie sich Gfrörer nennt (heil. Sage 336).

365 und wird ausdrücklich bemerkt, daß er **200** Jahre lang Gott gefiel, nach der Erzeugung Methusala's, — so folgt nicht, daß er auch die ersten 165 Jahre ein himmlisches Leben führte, — (vielmehr scheint das Gegentheil) — also konnte er ein Sünder sein und deshalb Buße thun, — daher auch Muster der Buße sein; — weshalb Gfrörer's Argument nicht stichhaltig ist; das Nemliche folgt, wenn man auch mit dem hebräischen Texte rechnet.

Die Weisheit tritt im Syraciden ihrem Wesen nach deutlich als ethisches mit **24, 23.** und intellectuales Princip mit **v. 19.** auf, und vereinigt somit die je in den vorhergehenden Schilderungen hauptsächlich hervorgehobenen Seiten zu einem Ganzen. Diese Vereinigung beider Seiten ist ganz dem Geiste der bisherigen Schilderungen angemessen, — und nur atomistisches und zusammenhangsloses Auffassen des Gedankengangs, den innerhalb der deuterocanonischen Schriften die Weisheit durchläuft, kann als Grund angesehen werden, warum Gfrörer bei **v. 23. cap. XXIV.** „einen kalten Streich" (cfr. Gfrörer Philo **II. 37.**) empfindet, sofern auf die großartige Schilderung der Weisheit mit **v. 23.** dieselbe plötzlich als das Buch des Bundes ausgegeben werde. — Wie in der vorhergehenden Schilderung, ist auch hier die Weisheit blos Voraussetzung der Schöpfung einer aufs Zweckmäßigste eingerichteten Welt, sie ist nicht selbst die schaffende Macht, sondern nur das Gepräge der Welt, sofern sie auf alle Werke des Herrn ausgegossen ist.

Was in allen vorhergehenden Wesensbestimmungen der Weisheit in dem Hintergrund blieb, tritt mit aller Schärfe **im Buche der Weisheit** auf, nemlich die Weisheit als kosmisches Princip, als solches, dem als Werk die Schöpfung und die Erhaltung der Welt zugeschrieben wird. Während nemlich dort die Weisheit nur als die Grundlage oder auch als Gehilfin der weisen Schöpfung der Welt von Seite des allmächtigen Gottes vorausgesetzt wird, so wird sie in **7, 22.** πάντων τεχνίτις und τὰ πάντα διοικοῦσα χρηςῶς **8, 1.** und **8, 5.** als πάντα ἐργαζομένη beschrieben. „In ihr ist, fährt das Buch der Weisheit fort, (**7, 22.**) ein verständiger,

heiliger, einfacher, mannigfaltiger, feiner beweglicher, durchsichtiger, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, ungehemmter, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, gewisser, allvermögender, allsehender und alle verständigen, reinen feinen Geister durchdringender Geist ... v. 27. Sie ist eine und vermag doch Alles; sie bleibet, was sie ist und erneuet doch Alles; zu allen Zeiten in heilige Seelen übergehend, bereitet sie dieselben zu Freunden Gottes und Propheten!..."

Als Welt schaffende und erhaltende (cfr. 1, 7.) wird sie hier deutlich dargestellt, zugleich aber auch ihr erleuchtendes Wirken im Allgemeinen, bei allen Menschen (cfr. 8, 6. 7. 9.) und im Besondern bei den Propheten hervorgehoben. — (cfr. 1. 4. 5.) — Die Weisheit als im Gesetz enthalten wird hier nicht aufgeführt; sie erscheint aber jetzt als in einer höhern Stufe als ethisches Princip, nicht insofern sie als Gesetz ein ethisches Leben begründet, sondern sofern sie als ein Geist in die reinen Herzen der Menschen eingeht und sie zu Freunden Gottes macht. — (7, 27. cfr. 9, 11. 12.)

So überragt die Weisheit in diesem Buche die frühern Schilderungen nach allen Beziehungen hin, sie hat hier den Gipfelpunct erreicht; denn sie scheint wirkliche Hypostase geworden zu sein. Sie ist nemlich ein Hauch der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers, sie ist der Abglanz des ewigen Lichts, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte. — (7, 25. ff.) Sie ist eingeweiht in Gottes Verständniß und Rathgeberin bei seinen Werken; (8, 4.) und Beisitzerin auf seinem Throne (9, 4.): Attribute, welche die Weisheit stärker personificiren, als in den vorhergehenden Schilderungen. Ist sie nun ein selbstständiges, für sich bestehendes göttliches Wesen? — Dieser Schluß wäre übereilt, sofern alle Ausdrücke, die man zum Beweise der Hypostase anführen könnte, ebensogut, wo nicht besser, für eine Personification einer göttlichen Eigenschaft sprechen, wie dies Welte gegenüber von Lichtenstein mehr als genügend nachgewiesen hat; cfr. Lichtenstein, Quartalschrift 843, 371. Welte a. a. O. (S. 168.).

Vergleicht man gegen die Stellen, welche die Weisheit wie eine

Hypostase hervorheben, andere, in denen deutlich sie nicht als solche erscheint, z. B. wo sie als ein zu lernendes Object beschrieben wird (6, 9.), deren zuverläßigster Anfang die Belehrung ist, (6, 17.) wo sie ein göttliches Attribut ist, unter dessen Voraussetzung Gott eine weise Schöpfung gründete, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου (also nicht διὰ λόγου) καὶ τῇ σοφίᾳ κατεσκευάσας ἄνθρωπον . . . 9, 1. 2. wenn sie ferner parallel und sogar identisch mit dem πνεῦμα erscheint 1, 3. 4, 6. und wenn dieser Geist des Herrn den Weltkreis erfüllet oder umfasset!, 7. 12, 1., so daß sie in letzterer Beziehung kaum etwas weiter als jene σοφια ist, von der der Syracide sagt, sie sei über den Weltkreis ausgeschüttet; wenn endlich in 9. 10., wo deutlich auf sie als πάρεδρος τῶν σῶν θρόνων (ein Attribut, das man zum Beweise ihrer Hypostase anwandte) angespielt ist, von ihr gesagt wird: „schicke sie herab von deinem heiligen Throne, daß sie mir beistehe und Alles lehre, — daß sie meine Gefährtin 8, 9. meine Braut 8, 2. sei," — so wird man nicht umhin können, diese Aussprüche als Personificationen zu fassen, und es muß von der Weisheit behauptet werden, daß sie als selbstständiges, göttliches Wesen mehr in dunkler Ahnung auf eine mehrfache Persönlichkeit in Gott und in unmittelbarer poetischer Anschauung erfaßt, als mit klarer Reflexion festgehalten wird.

Anmerkung. Die Behauptung, daß das Buch der Weisheit ganz im Geiste philonischer Philosophie geschrieben sei, eine Behauptung, die besonders von Gfrörer und Dähne aufgestellt worden ist, hat Welte mit solch schlagenden Beweisen gewürdigt und zurechtgestellt, daß es nicht nöthig ist, weitere Worte darüber zu machen. — Die Gründe aber, die Matter [1]) zum Beweise des Syncretismus, d. h. der in Alexandrien geltenden Philosophie des Buches, beibringt, sind theils, weil ebenfalls von Gfrörer und Dähne vorgebracht, schon von Welte gewürdigt (cfr. 170.) (z. B. das Vorkommen der Cardinaltugenden 8, 7. des göttlichen Geistes Allgegenwart, 1, 7. 12, 1. der Körper als Gefängniß der Seele, die Unter-

---

[1]) Essai historique sur l'école d'Alexandrie, II. 144. ff.

scheidung zwischen guten und bösen Seelen 8, 19. 20. und andere...), theils sind sie so unerheblich, daß sie kaum angeführt werden dürfen. So verrathe, bemerkt Matter II. 144. die Lobpreisung der ἐγκράτεια 3, 13. 14. und die ἀτεκνία, 4, 1. deutliche Spuren der therapeutischen Grundsätze; — weil ferner der Verfasser an den Eingang des Buchs den Namen Salomo's setze, so sei dies eine Nachahmung Plato's, der an die Stirne seiner Dialoge auch Namen alter Philosophen 2c. setze, z. B. Timaeus, Gorgias etc., eben so endlich trage das ganze Buch ein platonisches Gepräge an sich, und sei somit offenbar im platonischen Geiste geschrieben, endlich verweise die Bezeichnung Gottes als des Urlichts auf die orientalischen Ansichten und den syncretistischen Charakter des Buches deutlich hin.

Wahr ist, daß den Hebräern nichts über den Kindersegen ging; — und die förmliche Anpreisung der ἐγκράτεια 2c. konnte allerdings dem Lobe der πολυτεκνία gegenüber verdächtig erscheinen. — Aber es ist ja ausdrücklich nur das behauptet, daß die Frau, welche in Missethat nicht empfangen und unfruchtbar sei, — besseres Loos habe, als die Weiber der Gottlosen mit ihren Kindern; — cfr. 3, 12. 13. 14. und der Sinn von 4, 1. ist ausdrücklich der: besser sei Kinderlosigkeit mit Tugend als Kindermenge mit Laster, — eine Behauptung, die jeder eifrige Jude trotz seiner Vorliebe für Kinder aussprechen konnte. — (cfr. Welte 193.) Eine Nachahmung Plato's in Beziehung auf die Ueberschriften von Seite des Autors der Sapientia kann wohl nicht angenommen werden, sonst hätte er selbst der platonischen Weise zufolge zur Ueberschrift Σαλομῶν und nicht σοφία Σαλομῶνος gewählt; das platonische Gepräge betreffend, so ist Mattern zugegeben, daß der Verfasser in der griechischen Literatur bewandert, griechische Terminologie und platonisirende Ausdrücke gebrauchte, in die er seine eigenen Gedanken einkleidete, ohne jedoch platonische Philosopheme aufgenommen zu haben; (Matter 171.) Wenn er ferner das Wesen Gottes unter dem Bilde des Lichtes sich vorstellig machte, sofern die σοφία ἀπαύ-

γασμα φωτὸς ἀϊδίου, (7, 26.) genannt wird, so wird man ihn auch unter der Voraussetzung, daß er es nicht aus jüdischer, sondern aus heidnischer Anschauungsweise genommen, doch nicht mit Grund als Anhänger des orientalischen Philosophems, oder der peripatetischen Schule ansehen wollen, da alle persische oder orientalische Emanationstheorie, die auf der Vorstellung Gottes als des Urlichts fußet, dem Geiste der Weisheit Salomo's ferne liegt, was schon daraus klar ist, daß keine Spur von pantheistischer Weltanschauung aufgefunden zu werden vermag, (cfr. 8, 9.) was doch unter jener Voraussetzung nothwendig der Fall sein müßte. (cfr. Welte 169.)

Auch wird man vergebens in Salomo solche Spuren von der peripatetischen Schule entdecken können, die zur Annahme des peripatetischen Charakters des Buches der Weisheit berechtigten. Ja es ist sogar ganz in der Ordnung, wenn der Verfasser der Weisheit Salomo's zur Bezeichnung seiner Gedanken und Anschauungen sich eines Wortes bediente, das zu seiner Zeit im Gebrauche [1]) war und ein ähnliches, wenn auch nicht in allen Puncten mit dem seinigen zusammentreffendes, Object bezeichnete. — Solches geschah und geschicht zu allen Zeiten; man muß nur nicht thörichterweise, wie Gfrörer (vergl. oben), wähnen, daß mit der Aneignung eines fremden Terminus für seine eigene Sache zugleich auch der fremde Gedanke angenommen sei.

Die Gründe also, die Matter zum Nachweise des syncre-

[1]) Der Verfasser des Buches ist ein alexandrinischer Jude, und hat vor 217 a. Chr. sein Buch nicht geschrieben (cfr. Welte 193.) — Da nun schon seit der Gründung des Museums, und der Bibliothek durch Ptolemäus Soter 323—284. alle Nationen auch Perser in Alexandrien sich aufhielten, und die Gelehrten ihre Ideen austauschten, — so ist's leicht möglich, daß auch das Bild der Sonne, des Lichts und dessen Ausstrahlen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens in vielfachen Gebrauch kam. — Ja auch die Peripatetiker pflegten die Weisheit sich unter dem Bilde des Lichtes zu denken: λαμπτῆρος αυτὴν ἐχειν τάξιν, Euseb. Praep. Ev. 7, 14., wie dies schon Aristobul. c. 150. a. Chr. bemerkte.

tistischen Ursprung des Buches vorbringt, können wir als beseitigt und somit auch das Buch als solches ansehen, in welchem Geiste geschrieben man es von jeher kirchlicher Seits aufgenommen hat.

Die Weisheit ist somit nach den deuterocanonischen Schriften im Allgemeinen dasselbe, als was wir oben im Begriffe des Wortes fanden, nur mit dem Unterschiede, daß von vorne herein das Wort sogleich als kosmisches Princip auftritt, während die Weisheit erst deutlich in Pseudosalomo als solches sich zu erkennen gibt. — Das Wort und Weisheit begründen als Gesetz die ethische Welt; aber während das Wort das Gesetz als schlechthiniges Product des göttlichen Willens darstellt, wird mit dem Begriffe der Weisheit der Gehalt des Gesetzes als ein dem göttlichen weisen Wesen angemessener angeschaut.

Als intellectuales Princip tritt das Wort nur in der ganz speciellen Offenbarung an die Propheten auf, während die Weisheit als solches Princip auf eine Höhe der Allgemeinheit sich erhebt, wie dies im Begriff des Wortes nicht geahnt wird. Zugleich windet sich die Weisheit in stärkern Personificationen aus dem göttlichen Wesen heraus und scheint sogar in ein Schweben zwischen göttlicher Eigenschaft und göttlicher Hypostase sich zu erheben, während dies entfernt nicht beim „Worte" der Fall ist.

Was die sogenannte targumistische Theologie betrifft, so wird sie, weil sie uns keinen logologischen Gehalt bietet, wie sich später zeigen wird, — hier gänzlich übergangen.

Dies ist nun der logologische Gehalt der alttestamentlichen Bücher, der auf Christus, namentlich auf seine überweltliche Wesenheit und Thätigkeit sich beziehend gedacht werden konnte, ebensowohl wegen seiner Harmonie mit der neutestamentlichen Logoslehre, als auch wegen seines göttlich-geoffenbarten und von der heidnischen Philosophie unabhängigen Charakters, (wie oben angezeigt wurde). — Wirklich wurde diese Beziehung von Dogmatikern und Exegeten so sehr behauptet, daß z. B. Reinold[1]) geradezu das

[1]) **Censura Apocryphorum I. 882.**; dagegen cfr. Welte a. a. O. S. 236.

Buch Sirach in Anklagestand versetzt, weil es die arianische Häresie in Schutz nehme, sofern von der **Weisheit**, unter welcher der Gottessohn zu verstehen sei, behauptet werde, sie sei **geschaffen** rc. 24, 12. 14. Ob aber auch eine Bezugnahme auf die alttestamentlichen Bücher von Seite des Evangelisten entdeckt werden könne, das ist eine andere Frage, die mit jener zweiten Frage beantwortet wird, was von diesem **Gehalte der Apostel Johannes zu seiner Logologie benützt habe.**

Daß die deuterocanonischen Schriften den Aposteln bekannt waren, geht schon daraus hervor, daß sie Stellen aus dem A. T. sehr oft nach der alexandrinischen Uebersetzung citiren, mit welcher Uebersetzung schon vor Christus die sogenannten deuterocanonischen Schriften verbunden waren, und sehr wahrscheinlich in einem eben so hohen Ansehen standen, als die Schriften des ersten Canon's. (cfr. Welte I. 17, 21.)

Was nun aber der Evangelist aus dem alten Testamente zu seiner Logologie benützte, wird aus einer Vergleichung der Quellen der christlichen Logoslehre mit dem Gehalte der logologischen Stellen des A. T. sich **wahrscheinlich** ergeben. Das **Wort** und die **Weisheit** werden als **intellectuales** Princip im A. T. aufgestellt. — Auch Christus nannte sich, wie wir bereits oben gesehen, **das Licht der Welt** und bewies sich als einen solchen Erleuchter. Das Wort und Weisheit erweisen sich ferner als **ethisches** Princip, sofern sie als Gesetz das moralische Leben begründen. — Aber in weit umfangreicherem Maße ist Christus Urheber des **sittlichen Lebens**; denn er hat nicht nur Gebote gegeben und erneuert, sondern er ist, insofern durch ihn die Gnade gegeben ist, tiefster Grund alles ethischen, gottwohlgefälligen Lebens — ja er ist das **Leben** selbst, und so stimmt der Prolog, weil sich Christus als die höchste Erfüllung des im alten Bunde Ausgesprochenen und Geahnten erweist, vollständig mit dem A. T. zusammen.

Aber Christus nennt sich selbst weder bei Johannes noch bei den Aposteln und Evangelisten als Schöpfer und Erhalter der Welt; — wenn nun aber doch bei Johannes dem Gottessohne die

Weltschöpfung zugeschrieben ist, so ist [1]) es möglich, daß das A. T. als Quelle dieses Gedankens zu betrachten ist. Man kann sich nun dies so denken: es hatte sich nemlich Christus ein vorzeitiges Sein beim Vater zugeschrieben, ein Sein beim Vater, das Johannes als ein thätiges und wirkendes (cfr. πρὸς τὸν ϑεὸν Joh. 1.) zu denken genöthigt war. — Es war nun allerdings ein thätiges und wirksames Leben dem Gottessohne beigemessen; aber noch war dieser Begriff erst in seiner Allgemeinheit erfaßt, und noch nicht in seine näheren Momente analysirt. Diese Analyse vollzog Christus theilweise selbst, insofern er seine Thätigkeit als eine erleuchtende und belebende beschrieb.

Aber eine erleuchtende und belebende Thätigkeit wurde auch Gott dem Vater im A. T. im letzten Grunde zugeschrieben, ja noch mehr auch eine weltschaffende und erhaltende, sofern das göttliche Wort und die göttliche Weisheit (d. h. Gott selbst, sofern jene blos die Formen und Eigenschaften sind, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit sich äußerlich wirksam zeigt) nicht nur als ethisches und intellectuales, sondern auch als kosmisches Princip sich erweisen. War nun nach Christi Ausspruch Joh. 10, 30. der Sohn und der Vater in einer solchen Einheit, daß jedes von den beiden Ich absolut sich im andern wußte, und war demnach Alles vom Vater Eigenthum des Sohnes 17, 10., so war auch die Thätigkeit des Sohnes dieselbe, wie die des Vaters; denn „es kann der Sohn nichts von selbst thun, es sei denn, daß er den Vater etwas thun sieht. Denn was irgend selbiger thut, das thut auch der Sohn gleichfalls.“ (Joh. 5, 19.) Auf diesen objectiven Grund hin war auch die Thätigkeit des Sohnes eine weltschaffende und erhaltende; daher denn auch vom Evangelisten wirklich schon aus diesem Grunde dem Sohne in seiner vorzeitlichen Existenz die Weltschöpfung zugeschrieben wird.

War also dem Evangelisten gewiß, daß der Gottessohn dieselbe weltschöpferische Thätigkeit bewies, wie der Vater, so konnte

[1]) Natürlich unter der Voraussetzung, daß Christus sich selbst die Schöpfung nicht beimaß.

sich Johannes mit Rücksicht auf die Lehre von der Weisheit die Thätigkeit des Sohnes überhaupt als eine mit der Weisheit übereinstimmende denken, da auch diese außerdem, daß Gott der Vater die Welt schuf, selbst als mitthätige und weltschöpferische bezeichnet wird. Daß aber der Apostel das überirdische Wesen des Gottessohnes mit der Weisheit vergleichen konnte, geht schon daraus hervor, weil viele Prädicate, die vom Gottessohn als Logos gelten, auch von der Weisheit in gewisser Beziehung ausgesagt werden, wie aus dem Obigen erhellt.

Auf diese Weise half nun das A. T. namentlich die alttestamentlichen Formen des Logos und der σοφία mit, den allgemeinen Begriff der logologischen Thätigkeit des Gottessohnes zu analysiren.

Zu diesen objectiven Quellen des Prologs muß aber auch die subjective beigerechnet werden, nemlich die geistige Anlage und Geistesrichtung des Evangelisten selbst, welche ihn, obwohl er Augen- und Ohrenzeuge des gesammten Lebens und Wirkens Christi war, hauptsächlich nur jene höhere ideale Seite des Messias auffassen ließ, die uns im Evangelium entgegenstrahlt. — Das Leben des Erlösers in einem Zusammenhange pragmatisch aufgefaßt zu haben, unterscheidet den Evangelisten wesentlich von den Synoptikern, die mehr statt einer evangelischen Geschichte, eine evangelische Chronik schrieben. „Wesentlich erhebt sich der Evangelist," bemerkt treffend H. Merz [1]), „über das stoffliche Interesse und begnügt sich nicht mit dem empirischen Anfassen. Darin ist er Künstler, daß er auf den Geist und die Form, nicht auf die Masse und bloßen Inhalt sieht. So erhebt er als echter Künstler die Individualität innerhalb ihrer selbst in die ihr eigene Idealität, indem er die treibenden Himmelskräfte seines Helden ins Auge faßt, womit all das geschah, was auch Inhalt der Synoptiker ist; — so viele Zeichen und Wunder. Die Synoptiker erzählen dagegen nicht sowohl ohne Reflection, als ohne Intuition." Seinem tiefern Blicke aber in die Fülle des Wesens

[1]) S. 55. 56. Stirm's Studien, 16. Band. II. Heft.

Jesu und seiner hohen Einsicht in die Gottheit Christi, die ihm hauptsächlich aus seiner eigenen Erfahrung hinlänglich bekannt war, wie oben bemerkt worden, und die ihm den Beinamen ὁ ϑεολόγος verschafften, ist es zumeist zuzuschreiben, daß er das vorweltliche und vormenschliche Sein des Messias aus den einzelnen Aeußerungen, die er von Christus gehört, und aus der Tradition und dem A. T. wußte, zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigte und uns die ganze überirdische Wesenheit und Wirksamkeit des Messias im Prologe niederlegte.

Der gesammte Stoff also, den die Logoslehre zu ihrem Gehalte hat, ist in den oben angegebenen Quellen nach allen Beziehungen enthalten und ein flüchtiger Rückblick wird die Wahrheit dieser Behauptung beurkunden. Fragt es sich aber nach dem Range dieser Quellen, — so ist unbedingt dem Zeugnisse Christi über sich selbst das größte Gewicht beizulegen, und dies nicht blos in formaler Beziehung wegen der Göttlichkeit der Person Christi, sondern auch in materialer — sofern die Aussprüche Christi von sich selbst, die wir nach obiger Erörterung als thatsächliche Aussprüche Christi zu betrachten haben, nach allen Beziehungen hin die Logoslehre des Johannes ihrem Gehalte nach in sich enthalten, während alle andern mit Ausnahme der geistigen Anlage des Johannes, die gleichsam als geistiger Spiegel den in sich aufgenommenen Glanz der Majestät des Gottessohnes unmittelbar für uns reflectirt, als Quellen secundärer Art erscheinen, nemlich als solche, die den im Gemüthe des Apostels reflectirten Gehalt theils analysirten, theils als objectiv wahren, durch Zeugnisse anderer begeisterter Männer und durch Wunderzeichen bekräftigten darstellen, so daß also immer die Lehre des Gottessohnes von sich selbst das innerste Centrum ist, um welches sich alle andern jene Lehre bezeugenden Momente drehen. Daher ist eben auch die Logoslehre des Johannes in allen Beziehungen rein christlicher Natur, weil von Christus unmittelbar ausgesprochen und gelehrt.

Dr. Jordan Bucher.

8.

Ueber das Geburtsjahr Christi [1].

1.

Die Beschreibung Judäas unter Augustus [2].

Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου Luk. 2. 2.

Unter der Regierung des Augustus wurde dreimal eine allgemeine Volkszählung angeordnet:

---

[1]) Dieser Aufsatz will als Vorläufer eines größeren Werkes über diesen Gegenstand, das bereits vollständig bearbeitet vorliegt, angesehen sein. Die neuen Berechnungen und Beweise, im Interesse der Wissenschaft unternommen, dürften die Aufmerksamkeit des Theologen und Historikers zu fesseln im Stande sein. Schon bevor Dr. Sepp's Leben Christi erschien, hatte der Verfasser dieser Arbeit angefangen, das Geburts- und Sterbejahr unseres Herrn zu berechnen, war auch schon vor Erscheinung genannten Werkes, wie er meinte, zur Auffindung der gesuchten Jahre gelangt. Allein seine Arbeit war damals noch zu unvollständig, um Anspruch auf Oeffentlichkeit machen zu dürfen. Das Erscheinen gedachten Werkes, so wie der Chronologia sacra von Seiffarth, und später der Weigl'schen Abhandlung über das Geburts- und Sterbejahr Christi, veranlaßten ihn manchen Punct gründlicher zu beweisen, oder theilweise zu berichtigen. Und so erhielt seine Berechnung, wenn auch keine große, dennoch eine solche Ausdehnung, daß sie für einen Artikel einer Zeitschrift dennoch zu groß wäre. Auf eigene Kosten sie herauszugeben, ist der Verfasser nicht im Stande, und wie schwer eine solche Arbeit von einem noch nie mit einem Aufsatze in die Oeffentlichkeit Getretenen übernommen werde, ist bekannt. Da sich aber der Verfasser schmeichelt, daß ungeachtet mehrerer in neuester Zeit erschienenen Werke über denselben Gegenstand seine Arbeit nicht ganz unnütz und überflüßig sein werde, so fühlt er sich der geehrten Redaction mit Dank verpflichtet, »daß sie einen Theil seines Werkes bereitwillig in diese Zeitschrift aufgenommen hat.« Möge diese Arbeit ein Schärflein beitragen zur endlichen Gewißheit über das Jahr der gnadenreichen Geburt unseres Herrn; möge sie beitragen, die Ueberzeugung von der Wahrheit der heil. Schrift in den Herzen der Leser zu befestigen.

[2]) Censum populi ter egit: primum ac tertium cum collega, medium solus. Sueton. Octav. c. 27.

1. Im Jahre 726. u. c., also jedenfalls viele Jahre vor der Geburt des Herrn.

2. Im Jahre 746. u. c.

3. Im Jahre 766. u. c., also sechzehn Jahre nach dem Tode des Herodes, vor dessen Tode Jesus noch geboren wurde.

Unter diesen drei Volkszählungen können wir höchstens die zweite als die von Lukas angeführte betrachten. Daß diese Volkszählung und Schätzung im ganzen römischen Reiche nicht in einem Jahre geschah, ist ganz natürlich und findet auch darin seine Bestätigung, daß, wie Dr. Sepp[1]) bemerkt, der dritte Census nach Tacitus Annalen (II. 6.) auch nach Augustus Tode fortgesetzt, und noch im Jahre 769 unter Germanicus Oberaufsicht durch P. Vitellius und Cantius in Gallien betrieben wurde. Es kann daher gewiß sehr leicht geschehen sein, daß das dritte, ja selbst das vierte Jahr nach Ausschreibung der Volkszählung herankam, bevor diese Beschreibung in Judäa in Ausübung gebracht wurde. Ueber diese Beschreibung spricht aber Lukas[2]) noch folgende Worte: Αὑτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη εγενετο ηγεμονευοντος της Συριας Κυρηνίυ. Diese Stelle wird nun verschieden übersetzt und gedeutet. Die Vulgata gibt sie: **Haec descriptio prima facta est a Praeside Syriae Cyrino.** Nimmt man nun diese Worte in dem Sinne: **Haec descriptio facta est procurante Syriam Cyrino,** so sind sie historisch unrichtig, denn Cyrinus kam bekanntlich erst nach Archelai Verbannung als Procurator nach Syrien. Nimmt man sie in dem Sinne: **Haec descriptio facta est sub Cyrino, qui serius Syriae erat procurator,** so ist dies philologisch falsch[3]), denn ηγεμονευοντος heißt: **dum procuraret,** während, unter der Verwaltung. Einige glauben nun, diese Stelle so übersetzen zu dürfen. Die Schätzung selbst fand erst unter der

---

[1]) Leben Christi 1. Thl. S. 11. und 12.

[2]) Lukas II. 2.

[3]) Wenn Seyffarth (Chronologia sacra S. 35. 86.) sagt: Vorschreiben, wie der Apostel hätte schreiben sollen, ist eine Vermessenheit, so entgegnen wir, daß dies auch nicht geschieht, wir sagen ja nicht, der Apostel hätte anders schreiben sollen, sondern wir wollen nur zeigen, was er geschrieben oder nicht geschrieben.

Procuratur des Quirinus Statt. Allein — nebstdem, daß sie das αὐτη in αὑτη verwandeln müssen, — streitet dies gegen Tertullian, der [1]) sagt: **Censum Augusti testem fidelissimum Dominicae nativitatis Romana archivia custodiunt. Sed et census constat actus sub Augusto in Judaea per Sent. Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent.** Daher übersetzen andere, und zwar wie auch Weigl [2]), obwohl er die Uebersetzung der Vulgata als die richtige zugibt, ganz richtig und nicht wie Anger [3]) behauptet (**legibus vel grammaticis vel criticis vim inferentes**) mit Herwart: Diese Aufzeichnung geschah früher (eher), als Cyrinus Procurator von Syrien war. Durchblättern wir nemlich die Evangelien, so werden wir finden, daß es statt πρωτερος stets πρωτος heiße, und daß dieser Superlativ auch in der Bedeutung früher als gebräuchlich sei z. B. Joh. 1, 15. πρωτος μου ἠν er war früher, als ich. Matth. 5, 24. 12, 29. Marc. 7, 27. Luk. 14, 28. 31. und viele andere Stellen, so wie man beiläufig auch im Deutschen sagt: Geh erst hin, versöhne Dich rc. — Reiß erst den Balken aus deinem Auge rc. (So müssen wir auch bei Luk. 6, 1. das: ἐν σαββάτῳ δευτερο πρώτῳ gleichsetzen dem δευτερο προ τερῳ und übersetzen: Am zweiteheren, am zweitfrüheren Sabbate, d. h. am zweiten Sabbate früher, am vorletzten vorhergehenden Sabbate, oder ungefähr vierzehn Tage früher, als die vorhererzählte Begebenheit sich zutrug. So müssen wir auch das τῇ πρώτῃ ημερα τῶν αζυμων (Marc. 14, 12. Matth. 26, 17.) nehmen für τῇ πρωτερα ημερα τῶν αζυμῶν, **die priore azymis, die azymis priori, pridie azymos**, am Vortage der ungesäuerten Brote). Gegen diese Erklärung des πρώτη und gegen die Uebersetzung: Diese Beschreibung hatte früher Statt, als Quirinus Statthalter von Syrien war, streitet auch keineswegs, was Justin der Märtyrer sagt, da er sich [4]) folgender Weise ausspricht: Κώμη δε τις ἐστιν χώρα

---

[1]) **Adv. Marcion. l. IV. c. 6. et c. 19.**

[2]) Theol. chronol. Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbejahr Jesu Christi. 1. Thl. S. 85.

[3]) **De temp. in act. Apost. ratione pag. 11. nota g.**

[4]) **Apolog. l. I. c. 34.**

Ἰουδαίων, ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου. Denn Justinus sagt hier nicht, daß die Geburt des Herrn in der von Cyrinus abgehaltenen Beschreibung aufgezeichnet sei, sondern, daß man die Entfernung Bethlehems und Jerusalems daraus ersehen könne. Daher können wir den Ausspruch Tertullians unbedenklich als wahr annehmen. Wenn man aber aus diesem Ausspruche mit Dr. Sepp [1]) schließen wollte, dieser Census müsse vor dem Jahre 748 Statt gefunden haben, so würde man zu viel schließen, denn Tertullian sagt nicht, daß Sentius Sarturninus, als er die Beschreibung vornahm, Statthalter von Syrien war; — so wie derselbe Herr Doctor die Zeiten confundirt, wenn er [2]) behauptet, daß nach der römischen Reichseintheilung auch noch Judäa zu Syrien gehörte, da Josephus [3]) ausdrücklich sagt: Caeterum ditione Archelai Syriae contributa, missus est a Caesare Quirinus, vir consularis ut censum ageret bonorum in Syria et Archelai domum addiceret. Daß also der Census unter Saturninus abgehalten wurde, ist mithin nicht nur kein Beweis, daß der Herr vor dem Jahre 748 u. c. geboren wurde, sondern zeigt im Gegentheile, daß diese Geburt keineswegs vor dem Jahr 747 u. c. sich ereignet habe, in welchem Jahre [4]) Saturninus von Varus abgelöst wurde. Wenigstens geht so viel aus der Beschreibung Judäas mit Bestimmtheit hervor, daß die Jahre 742 und 743 als Geburtsjahr des Herrn nicht betrachtet werden können, und so bleibt uns nur noch übrig zu untersuchen, welches unter den Jahren 747, 748 oder 749 u. c. das Geburtsjahr Jesu Christi sei.

2.

Die Anbetung der Magier.

„Als nun Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa zur Zeit des König Herodes, siehe, da kamen Magier aus dem Morgenlande nach Jerusalem u. s. w.“ Matth. 2, 1. ff.

---

[1]) 1. Thl. S. 18. — [2]) S. 13. — [3]) Antiq. 17, 13. 5.

[4]) Dr. Sepp Leben Christi. 1. Bd. S. 17.

Viele meinen, die Magier seien am dreizehnten Tage nach der Geburt des Herrn nach Bethlehem gekommen. Andere gaben zwar einige Tage zu, behaupten jedoch, sie seien vor dem vierzigsten Tage gekommen. Diese nehmen dann gewöhnlich an, daß Herodes durch das Gerücht, das bei Gelegenheit der Reinigung Maria's über Jesum sich verbreitete, ersehen habe, er sei von den Magiern hintergangen.

Auf was für Gründe stützen sie ihre Behauptung?

Der erste Grund ist, daß Matthäus sagt: Τοῦ δε Ιησοῦ γεννεθεντος — ἰδόυ, was darauf hindeute, daß es bald nach dieser Geburt geschehen.

Der zweite Grund ist, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß Joseph und Maria von Jerusalem wieder nach Bethlehem zurückgekehrt seien. Und weil dieses *nicht wahrscheinlich* ist, so kamen, wie Lamy schließt, die Magier *nothwendig* vor der Reinigung Marias. So lauten seine Worte: Intra illud tempus, quo se Maria purgavit — Magi *necessario* advenerunt. *Etenim non verisimile* est, quod nonnulli dixere, Josephum et Mariam, dum in antiquum hospitium forte reversi essent, sequenti vel altero anno deprehensos a Magis [1]).

Die Vertheidiger dieser Ansicht nehmen dann gewöhnlich an, der Engel sei dem Joseph in Jerusalem erschienen.

Dagegen bemerken wir:

1. Daß das: Τȣ δε Ιησȣ γεννηθεντος nicht nothwendig heiße: In den ersten Tagen nach der Geburt Jesu kamen Magier u. s. w., sondern dieser Satz deutet *höchstens* an, daß Jesus noch zu Bethlehem war, daß Maria und Joseph in Bethlehem vor ihrer Ankunft noch ihren eigentlichen Wohnsitz hatten. Denn die Reise nach Jerusalem zur Opferung und von da vielleicht nach Nazareth auf kurze Zeit, wohl längstens bis zum Ostermonat Nisan, ist kein Wegziehen aus der Stadt.

2. Wenn wir auch den Grund nicht angeben können, warum

---

[1]) Lamy appar. chronolog. p. I. pag. 92.

Maria und Joseph wieder nach Bethlehem zurückgegangen, so handelt es sich hier eigentlich nicht so sehr um das warum, sondern um das, was geschehen sei. Daß aber Maria und Joseph wieder nach Bethlehem zurückgingen, kann man daraus ersehen.

a) daß der Engel nach Matth. 2, 13. ff. dem Joseph nicht in Jerusalem, sondern in Bethlehem erschienen ist, denn in dieser Stelle heißt es:

α) daß die Magier im Schlafe vor der Rückkehr zum Herodes gewarnt wurden, was offenbar in Bethlehem geschah, da erst im folgenden Verse von ihrem Weggehen die Rede ist, und da es heißt, daß sie auf einem andern Wege in ihr Vaterland zurückgingen, und der, wenn sie schon in Jerusalem gewesen wären, nicht nöthig gewesen wäre;

β) heißt es: Da die Magier hinweggegangen waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Schlafe, wobei, besonders da aus V. 16. hervorgeht, daß Herodes erst nach der Flucht Josephs sah, er sei von den Magiern hintergangen, jeder unbefangene Leser ohne Zweifel denken wird, der Engel sei dem Joseph zu Bethlehem erschienen;

γ) da die Magier hinweggegangen waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Schlafe, heißt offenbar auch, da Joseph noch nicht hinweggegangen war, wo er von den Magiern besucht wurde, erschien ihm der Engel dort, von wo die Magier hinweggegangen waren;

b) mußte Joseph mit dem Kinde nach Aegypten fliehen, um dem Morde auszuweichen. Nun ließ aber Herodes wohl die Knaben in Bethlehem und dem zu dieser Stadt gehörigen Bezirke, nicht aber die in Jerusalem ermorden, weshalb Joseph von Jerusalem aus, besonders, wenn er gar nicht beabsichtiget hätte, wieder nach Bethlehem zu ziehen, nicht nöthig gehabt hätte, zu fliehen, am allerwenigsten aber nach Aegypten, wohin der Weg gerade über Bethlehem oder dessen Nähe führt;

c) wollte ja Joseph sogar noch nach der Rückkehr aus Aegypten noch einmal nach Judäa ziehen, wie aus Matth. 2, 21. 22. erhellt, und daß Joseph nicht beabsichtigte, wie Lamy glaubt, blos zum Oster-

feste nach Judäa, nemlich nach Jerusalem zu ziehen, läßt sich aus Folgendem schließen:

α) Joseph kam auf Befehl des Engels in das Land Israel [1]), und in welchen andern Theil, als, wie es jedem, wenn er die Karte von Palästina in die Hand nimmt, einleuchten muß, nach Judäa. — Dort hörte er [2]), daß Archelaus in Judäa (wo Bethlehem lag) regiere. Er fürchtete sich nun, dahin zu ziehen. Dahin. Wohin? Nach Judäa? Nach Judäa zu ziehen, konnte er sich nicht fürchten, weil er schon in Judäa war. Er hätte sich fürchten können in Judäa zu bleiben, oder dort weiter zu ziehen. Nun sagt aber der Evangelist nicht: Er fürchtete sich dort zu bleiben, oder dort weiter zu ziehen, sondern er fürchtete sich, dahin zu ziehen. Judäa selbst ist also das dahin nicht, aber in Judäa muß es sein, denn er fürchtete sich dahin zu ziehen, weil er hörte, daß Archelaus in Judäa regiere. Dieses dahin ist somit offenbar auf Bethlehem gerichtet, und Joseph hatte Grund sich zu fürchten, nach Bethlehem zu ziehen, weil das zur Zeit des Kindermordes durch die Flucht gerettete, der Familie Davids entsprossene, in der Beschreibung aufgezeichnete Kind (etwa durch die Aeltern der ermordeten Knaben) leicht hätte entdeckt, und dem grausamen Archelaus verrathen werden können.

β) Weil sich nun Joseph fürchtete, dorthin (worauf es immer zu beziehen ist) zu ziehen, zog er auf eine neue Erscheinung nach Gäliläa. Dieses Ziehen nach Galiläa geschah mithin an der Stelle des Ziehens dorthin (ἐκεῖ). Hätte Joseph nur beabsichtigt, zum Osterfeste oder zu einem andern Feste nach Jerusalem zu ziehen, so konnte das Ziehen nach Galiläa nicht die Stelle der Wanderung zu diesem Feste vertreten.

γ) Heißt es [3]), daß er in Folge einer Erscheinung nach Galiläa

---

[1]) Matth. 2, 21. Qui consurgens accepit puerum, et matrem ejus, et venit in terram Israel.

[2]) V. 22. Audiens autem, quod Archelaus regnaret pro Herode patre suo, timuit illo ire, et admonitus in somnis, secessit in partes Galilaeae.

[3]) Matthäus 2, 23.

zog und in Nazareth wohnte: „damit erfüllet werde, was durch die Propheten gesagt worden ist, daß er ein Nazaräer werde genannt werden," welcher Ausspruch wohl auch in Erfüllung gegangen wäre, wenn Joseph ohne Furcht und ohne neue Erscheinung nur auf eine kurze Zeit in Judäa geblieben wäre.

d) Auf etwas schon Vorgekommenes muß sich das ἐκεῖ beziehen. Auf Judäa kann es sich nicht beziehen, wie wir schon sahen, folglich um so weniger auf das Land Israel, dessen Theil Judäa war. Auf den Orient, auf Aegypten und auf Jerusalem bezieht es sich offenbar nicht. Mithin bleibt uns nichts übrig, auf was es sich beziehen kann, als Bethlehem.

Dem natürlichen Sinne der evangelischen Worte zu Folge scheint dafür Joseph beabsichtigt zu haben, wieder nach Bethlehem zu ziehen, um dort seine Wohnung aufzuschlagen. Und somit ist es nichts weniger als unwahrscheinlich, daß Joseph nach der Darstellung Jesu im Tempel, wenn auch vielleicht erst nach dem Besuche in Nazareth, wieder nach Bethlehem zurückgekehrt sei und sich in dieser Stadt ansäßig gemacht habe.

Wenn wir aber keinen Grund angeben könnten, aus welchem Joseph nach Bethlehem zurückkehrte, nun so frage ich, ob wir Gründe für alle übrigen Begebenheiten angeben können?

Uebrigens läßt sich sogar nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit ein Grund vermuthen. Konnte nicht die Beschreibung noch ungeendet gewesen sein, oder mußte sie vielleicht gleich in den ersten Tagen nach der Geburt des Herrn geschlossen werden? oder, war nicht etwa Folgendes möglich: Maria hatte vom Erzengel Gabriel die Worte gehört: „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben [1])." Maria und Joseph wußten, daß ihr Kind der Sohn Davids, der erwartete Erlöser, der Messias, der Heiland, daß er Christus der Herr sei [2]). Konnten sie nun nicht das Er-

---

[1]) Lukas 1, 32.

[2]) Vergl. Matth. 1, 20. 21. Luk. 1, 31—35. 42. ff. 2, 10—12. coll. 20, 29—38.

gehen des August'schen Decretes, vermöge dessen sie nach Bethlehem kamen, für eine — was es auch war — göttliche Fügung halten, und da ihnen die Weissagung des Propheten Michäas [1]: „Du Bethlehem Ephrata, — aus dir wird mir hervorgehen der Herrscher in Israel" — gewiß auch nicht unbekannt war, nicht der Meinung sein, es sei der Wille des Herrn, ihr Kind in Bethlehem zu erziehen? War nicht vielleicht Bethlehem die Vaterstadt Josephs, in der er sich wieder ansäßig machen wollte? Konnte ihn nicht sogar die Nähe des Tempels dazu bewogen haben? Oder konnte nur derjenige, der dem Joseph durch seinen Boten sagen ließ: Flieh in das Land Aegypten und bleibe dort, bis ich es dir wieder sage [2], — Geh in das Land Israel [3]; — Geh nach Galiläa [4] — ihm nicht auch befohlen haben, in Bethlehem zu bleiben?

Und sind diese angeführten Gründe sämmtlich so ganz unwahrscheinlich, daß wir keinen davon annehmen dürfen, um uns die Anordnung der evangelischen Begebenheiten zu erleichtern? — Gewiß nicht. — Wir behaupten nicht, daß es keinen andern Grund gab; wir behaupten nicht einmal, daß ein einziger der angeführten Gründe wirklich ein wahrer, ein historischer sei. Wir führten sie aber an, um die Meinung zu widerlegen, daß sich gar kein Grund denken lasse, warum Maria und Joseph wieder nach Bethlehem zurückgegangen wären.

Was die Stelle Luk. 2, 39. betrifft, so haben diejenigen, welche die Rückkehr nach Bethlehem läugnen, dieselben, wenn nicht noch größere Schwierigkeiten zu lösen. Ja es spricht dieser Vers, wenn er von der gleich nach der Reinigung Marias erfolgten Reise nach Nazareth zu verstehen ist, so wie man ihn ohne Kenntniß des zweiten Capitels des Matthäus verstehen würde, eher für, als gegen unsere Behauptung, welche dahin lautet: Die Magier seien nach der Opferung Jesu gekommen.

---

[1] Michäas 5, 2.

[2] Matthäus 6, 13.

[3] Matthäus 2, 28.

[4] Matthäus 2, 22.

Man kann hiemit keinen stichhältigen Grund angeben für die Behauptung, daß die Magier schon **vor** der Reinigung Marias, oder gar schon zwölf Tage nach der Geburt Christi gekommen wären. Hingegen lassen sich gewichtige Gründe dafür angeben, daß die Magier längere Zeit nach der Reinigung Marias, ja etwa ein Jahr nach der Geburt des Heilandes kamen. Diese Gründe sind:

1. Die weite Entfernung Jerusalems von dem Vaterlande der Magier [1]), die den Weissagungen der Psalmen und Propheten, und der Tradition zu Folge aus verschiedenen sehr weit entfernten Ländern waren. Daß sie aus der Ferne kamen, deutet das Evangelium selbst an:

a) durch das Wörtlein siehe, welches Wort den Leser als auf etwas Außerordentliches aufmerksam macht. Wäre nun das Vaterland der Magier so nahe gewesen, so wäre ein solcher Besuch in der Königsstadt und in der Tempelstadt nichts so Außerordentliches gewesen; in jener Stadt, in welche man von weiter Ferne kam, um dort anzubeten, so daß wir von Augustus lesen [2]): Cajum nepotem, quod Judaeam praetervehens, apud Hierosolymam **non** supplicasset, collaudavit.

b) Ferner deutet auf weite Ferne der allgemeine Ausdruck hin: Aus dem Morgenlande, dessen sich selbst die Magier bedienen, aus welchem Ausdrucke man unstreitig auf eine große Entfernung schließen muß, denn α) ein wenig Tagreisen von dem in der Mitte Judäas gelegenen Jerusalem entferntes Land konnte man doch dort nie das Morgenland nennen. β) Ferner würden die Magier, von denen Herodes die Zeit des Sternes so genau erforschte, wohl das Land, wenn es ein so nahes, ein in Jerusalem bekanntes gewesen wäre, genauer bezeichnet haben.

c) Dann geht daraus, daß es heißt: Wir haben den Stern im Morgenlande gesehen, und daß Herodes die Zeit dieses Sternes von den Magiern mit so großer Sorgfalt erforschte, indem er sie heimlich berief, hervor, daß dieser Stern in Judäa nicht sichtbar war, wenigstens

---

[1]) Etwa 3—400, wenn nicht gar über 600 geographische Meilen.

[2]) Sueton. Octav. c. 93.

nicht als außerordentliches Phänomen, was wieder auf eine große Entfernung hindeutet.

d) Ferner zeigt der Umstand, daß sie eine so überaus große Freude hatten, als sie Jerusalem verlassend den Stern wiedersahen, den sie im Morgenlande gesehen hatten, daß sie ihn schon eine geraume Zeit nicht mehr sahen.

e) Weiter hätte Herodes, als er sich von der Magiern hintergangen fühlte, leicht eine Gesandtschaft an sie absenden können, um den Aufenthalt des Kindes Jesu zu erforschen.

f) Endlich zeigt die sorgfältige Nachforschung nach der Zeit des Sternes, daß schon eine längere Zeit vorüber war; die Erscheinung des Sternes aber vor der Geburt des Herrn zu setzen, ist dem entgegen, daß die Magier daraus erkannten, nicht, daß der Messias geboren werden sollte, sondern, daß er geboren sei. Darum fragten sie gleich, wo der neugeborne König der Juden sei? denn, setzten sie hinzu, wir haben seinen Stern gesehen:

2. Sagt Matthäus [1]): Und sie gingen in das Haus u. s. w., über welche Worte Epiphanius [2]) sich folgendermaßen äußert: Neque enim Mariam in spelunca, ubi pepererat, reperierunt, sed, ut evangelium narrat, stella illos ad eum locum perduxit, ubi erat puer, et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria, non in praesepi vel in spelunca sed in domo etc. — Das deutet wohl auch schon auf eine spätere Zeit. Denn während einiger Tage dürfte wohl kaum der im Evangelio erwähnte Umstand: non erat eis locus in diversorio sich geändert haben.

3. Wenn die Magier schon vor der Reinigung Marias gekommen wären, so wäre Herodes und ganz Jerusalem ohne allen Zweifel auf das besonders aufmerksam geworden, was sich bei Gelegenheit der Reinigung Marias mit dem aus Bethlehem gebrachten Kinde, über dessen Geburtszeit und Ort sie sich ohne Zweifel ausweisen mußten, zutrug. Herodes und so viele andere Bewohner Jerusalems [3]) hätten dann wohl dieses Kind gleich ergreifen lassen.

---

[1]) Matthäus 2, 11.

[2]) De haeresi Hog.

[3]) Vergl. Matth. 2, 3. coll. 2, 20.

Wie läßt sich wenigstens denken, daß Herodes diese Begebenheit, wenn sie nach der Ankunft der Weisen Statt gefunden hatte, nicht noch am selben Tage erfahren habe? — Doch dies geben ja diejenigen (zum Theil wenigstens) zu, die die Magier früher ankommen lassen; ja sie glauben sogar, daß Herodes dadurch erfahren habe, die Magier haben ihn hintergangen. Aber diese Exegeten sollen nun erklären, wie es denn gekommen sein möge, daß Herodes nur die Knäblein in und um Bethlehem, und nicht die in und um Jerusalem umbringen ließ; sie mögen erklären, wie es denn kam, daß Joseph noch Zeit hatte, in der folgenden Nacht aufzubrechen, und — wenn wir die Tradition zu Hilfe nehmen — keineswegs auf die schnellste Weise nach Aegypten zu ziehen, nach Aegypten, wohin ihn der Weg durch Bethlehem, oder wenigstens durch Bethlehems Umgebung führte, da andererseits der Befehl des Engels, vom Schlafe aufzustehen und zu fliehen, auf die Nähe der Gefahr hindeutet.

4. Sagt der Evangelist, Herodes habe alle Knäblein von zwei Jahre abwärts umbringen lassen und setzt hinzu, nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte. Der Kindermord hatte aber gewiß bald nach der Anbetung der Weisen Statt. Denn was bedeutet der Zusatz [1] „nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte," als: Wundere dich nicht, o Leser, daß Herodes die Knaben bis zu zwei Jahren umbringen ließ; glaube nicht, Herodes habe so lange auf die Magier gewartet, oder er habe so spät gesehen, daß er von den Magiern hintergangen sei, da doch Bethlehem von Jerusalem nur 35 Stadien oder 5/4 Stunden entfernt war, denn Herodes rechnete nicht nach der Zeit, in der die Magier bei ihm waren, auch nicht nach der Zeit, in der sie ihre Reise angetreten hatten, sondern nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte. Wundere dich nicht, wie Herodes wußte, das Jesus noch nicht zwei Jahre alt sei, denn er hatte die Zeit von den Magiern erforscht. „Nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte," heißt auch: Herodes habe nicht blos größerer Sicherheit wegen, nicht der bloßen Möglichkeit wegen, daß das gesuchte Kind schon gegen zwei Jahre alt

[1]) Matth. 2 16.

sein könne, die Knaben dieses Alter umbringen lassen, sondern er ließ sie umbringen im Verhältniß zur Zeit der Erscheinung des Sternes. Da man nun gar keinen triftigen Grund für das Erscheinen des Sternes vor der Geburt Christi, um so weniger aber dafür anführen kann, daß diese Erscheinung schon vor dieser Geburt ihr Ende erreicht habe, so folgt, daß das Kind Jesu zur Zeit des bald nach der Anbetung der Magier erfolgten Knabenmordes, sich dem zweiten Lebensjahre doch wenigstens nähern mußte.

Wenn Lamy sagt, es heiße: πȣ̃ ἐϛιν ὁ τεχϑεὶς βασιλεὺς, und τεχϑεὶς bedeute einen neugebornen modo genitum, da der Aoristus etwas jüngst Geschehenes ausdrücke, so entgegnen wir:

a) Das neugeboren in strengsten Sinne wird 1. Petr. 2, 2. ausgedrückt durch ἀρτιγέννητα.

b) Wenn der Stern schon mehrere Monate vor der Geburt des Herrn erschienen wäre, woher wußten denn die Magier, wie viele Monate nach seiner Sichtbarkeit der Messias geboren werden sollte, was sie wissen hätten müssen, wenn das Wort τεχϑεὶς den ihm unterlegten Sinn hätte?

c) Hätten sie vielleicht fragen sollen: Wo ist der geborne König der Juden?

d) Auch εἴδομεν steht im Aoristus, woraus, wenn der Ariostus eine solche Bedeutung hätte, folgen würde, daß auch der Stern ihnen erst kürzlich erschienen sei.

5. Heißt es [1]): „Sie brachten ihn nach Jerusalem, um ihn dem Herrn darzustellen . . . und um ein Opfer darzubringen, wie in dem Gesetze des Herrn geboten ist, ein Paar Turteltauben, oder ein Paar junge Tauben." Was sagt aber das Gesetz, auf das sich Lukas beruft? Es sagt [2]): „Wann die Tage ihrer Reinigung vollendet sind, soll sie ein jähriges Lamm zum Brandopfer, und eine junge Taube, oder Turteltaube zum Sündopfer vor die Thüre des Zeltes des Zeugnisses bringen und dem Priester geben. — Und wenn ihre Hand kein Lamm vermag und also nicht opfern kann, so soll sie zwei Turteltauben, oder zwei junge Tauben nehmen."

---

[1]) Luk. 2, 22 24.

[2]) 3. Mos. 12, 6. 7. 8.

Bei Matthäus [1]) aber lesen wir von den Magiern: „Und sie thaten ihre Schätze auf und brachten ihm Geschenke: Gold, Weihrauch und Myrrhen.“ Und der Ausdruck: ἀνοιξαντες τους θησαυρους αὐτων (aperientes thesauros suos) deutet auf die Größe dieser Geschenke, wir müßten denn annehmen, sie hätten ihre Schätze nur aufgethan, um sie ansehen zu lassen, und wieder mit nach Hause zu nehmen. Zwar meint Dr. Sepp [2]): „Aus dem Armenopfer bei der Darbringung Jesu im Tempel haben indeß Einige geschlossen, daß die Ankunft der orientalischen Weisen erst nach dem vierzigsten Tage erfolgte, während Andere, z. B. selbst der Verfasser der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die Verkündigung erst nach der Rückkehr aus Aegypten eintreten lassen — was beides unstatthaft ist. Die mehr nur symbolischen Gaben der Magier begründeten offenbar keinen Reichthum.“ Dagegen erwiedern wir, daß es ja gerade keines Reichthums bedurfte, um zum Opfer des Lammes verpflichtet zu sein, sondern, daß jede Mutter, die nicht außer Stande war, ein Lamm zu kaufen, zu diesem Opfer verpflichtet war. Daß aber Maria nach der Ankunft der Magier im Stande war, ein Lamm zu kaufen, wird doch Herr Dr. Sepp nicht läugnen wollen, Herr Dr. Sepp, der in jener Stelle, zu welcher er obige Note gibt, folgender Worte sich bedient: „Die Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande erhob wieder den Muth der heil. Familie; sie erstaunten und freuten sich der wunderbaren Führungen Gottes, und ihre Geschenke sicherten ihnen den Unterhalt auf lange hin.“

Ich frage nun jeden mit unbefangenem und vorurtheilsfreiem Gemüthe untersuchenden Exegeten, ob es möglich sei, zu denken, daß Maria nach der Ankunft der Magier, nach der Ankunft derjenigen, die dem Kinde unter andern auch Schätze von Gold zum Geschenke machten, besonders wenn diese Ankunft, wie Lamy meint, einige Tage vor ihrer Reinigung Statt fand, zwei Tauben, das Opfer derjenigen, die nicht im Stande waren, ein Lamm zu kau-

---

[1]) Matth. 2, 11.

[2]) Leben Christi. 2 Thl. S. 26. Note 1.

sen, geopfert, und daß Lukas[1]) noch **ausdrücklich** hinzugesetzt hätte, **wie es im Gesetze des Herrn geschrieben steht.**

6. Die Kirche gibt uns den 6. Januar als den Tag der Anbetung der Magier. Den 13. Tag nach der Geburt des Herrn können wir dem Gesag'en zu Folge unmöglich annehmen. Diesen Tag nehmen auch viele von denjenigen nicht an, die die Ankunft der Magier vor den 2. Februar setzen. Allein daraus folgt nicht, daß das von der Kirche gegebene Datum ganz verworfen werden muß. Wir können ja auch den 6. Januar jenes Jahres annehmen, an welchem der Herr nach dem römischen Kalender gerechnet 1 Jahr und 13 Tage alt war. Und das Folgende wird zeigen, wie sehr dieser Tag mit der Schrift übereinstimme.

3.

Bethlehemitischer Knabenmord.

Ἀποςειλας (Ἡρωδης) ἀνειλε παντας τοῦς παιδας τȣς ἐν Βηθλεεμ και ἐν πασι ὁριοις αὐτης, απο διετȣς και κατωτερω[2]) mittens, wie die Vulgata sagt, occidit omnes pueros, qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra.

Es entsteht nun die Frage: Welches war die Gränze, oder bis zu welchem Alter ließ Herodes die Knaben umbringen? — Matthäus sagt nemlich: ἀπο διετȣς και κατωτερω, das heißt wörtlich a bimatu (a biennio) et inferius. Dem Sinne nach heißt es: pueros infra bimatum, die Knaben unter einem zweijährigen. Denn wenn Herodes die zweijährigen Knaben auch hatte umbringen lassen, hätte Matthäus sagen müssen: τοῦς διετεας (διετεῖς) und nicht ἀπο διετȣς, — oder wenn er sich schon des ἀπο bedient hätte: ἀπο διετῶν; so aber bedient er sich des Singulars, daher heißt es: Von einem Knaben zweier Jahre abwärts, denn das και steht oft, wie das hebräische ו pleonastisch hier, wie folgende Stellen deutlich zeigen: 1. Chron. 23, 24. 27. heißt es, daß David die Leviten gezählt habe von zwanzig Jahren und darüber (מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּלְמָעְלָה:) und

---

[1]) Lukas 2, 24.

[2]) Matthäus 2, 16.

27, 23. lesen wir, er habe sie nicht zählen wollen von zwanzig Jahren, und darunter (:לְמִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָלְמַטָּה). Demnach können und müssen wir Matth. 2, 16. so verstehen: er ließ die Knäblein umbringen, vom zweijährigen abwärts; damit stimmt auch überein, was Macrobius [1]) sagt: Pueros infra bimatum interfici jussit. Da aber nach dem Sprachgebrauche [2]) unter einem ge-

---

[1]) L. II. Sat. c. 4.

[2]) Es handelt sich hier um das Nachweisen eines Sprachgebrauches, was am füglichsten durch Anführung mehrerer Beispiele geschehen kann.

So erhielt Abraham für sich und seine Nachkommen von Gott den Auftrag: *Ein Kind von acht Tagen soll bei euch beschnitten werden.* (Genes. 17, 12.)

Und Moses erzählt, wie Abraham diesem Auftrage durch die Beschneidung seines Sohnes Isaak nachkam, und bedient sich folgender Worte: *Und er beschnitt ihn am achten Tage,* **wie ihm Gott geboten.**

So sagt auch Lukas, da er von der Beschneidung des Herrn redet: *Als die acht Tage um waren, und das Kind beschnitten werden sollte, ward sein Name Jesu genannt.* (Luk. 11, 21.)

So heißt es im siebenzehnten Capitel der Genesis: *Abraham war neunundneunzig Jahre alt, da er das Fleisch seiner Vorhaut beschnitt.* (Genes. 17, 24.) Und im Anfange dieses Capitels heißt es von demselben Tage (Genes. 17, 23.): daß Abraham *in sein neunundneunzigstes Jahr getreten sei.* (Genes. 17, 1.)

Im dritten Buche Moses heißt es: *Ein Weib, das ein Knäblein gebiert, soll sieben Tage unrein sein. ... Und am achten Tage soll das Kindlein beschnitten werden. Sie aber soll dreiunddreißig Tage daheim bleiben im Blute ihrer Reinigung. Sie soll nichts Heiliges anrühren, noch zum Heiligthume kommen, bis die Tage ihrer Reinigung vollendet sind.* (Levit. 12, 2—4.)

Nun sind aber 7+33=40 Tage. Und dennoch feiert die Kirche seit uralter Zeit am vierzigsten Tage die Reinigung der seligsten Jungfrau Maria.

Gleichermaßen sprach Moses zu dem versammelten Volke: *Gedenke des ganzen Weges, darauf dich der Herr dein Gott vierzig Jahre in die Wüste geführt* (Deut. 8, 2.), und bald darauf sprach er: *und siehe, nun ist das vierzigste Jahr.* (Deut. 8, 4.)

So wird von vielen Opferthieren im Pentateuch vorgeschrieben, daß es Ein-

wissen Alter mit seltenen Ausnahmen das angetretene noch nicht überschrittene zu verstehen ist, so ist der Sinn dieses Verses: Herodes ließ die Knäblein umbringen, die das zweite Lebensjahr noch nicht erreicht, noch nicht angetreten hatten, oder mit andern

---

jährig sei, (Exod. 12, 5. 29, 38. Lev 9, 3. 12, 6. 14, 10. 23, 12. 18, 19. Num. 6, 12. 14. 7, vom 15. und 17. bis 84. jeden 6. Vers, ferner 87—88. 15, 27. 28, 3. 9. 11. 19. 27. 19, 2 8. 13. 17. 20. 23. 26. 29. 32. 36. Mich. 6, 6.), und im Buche Levitici lesen wir: Wenn ein Rind, ein Schaf und eine Ziege geboren ist, soll es sieben Tage unter den Brüsten seiner Mutter sein, aber am achten Tage und weiterhin kann es geopfert werden dem Herrn. (Lev. 22, 27.) Und Maimonides spricht: Victima, quam anno primo lex jubet offerri si addatur ad annum hora unica, fit profana. (De sacrif. offerr. cap. I. sect. 13.) Und daß Maimonides von jenen Opfern rede, bei denen das Gesetz die Einjährigkeit verlangt, kann keinem Zweifel unterliegen, da wir im ganzen Pentateuch nirgends ein kleineres Alter vorgeschrieben finden.

Einen reichhaltigen Beleg für unsere Behauptung liefert auch das dritte und vierte Buch der Könige, wie jeder, auch nur einigermaßen aufmerksame Leser dieser Bücher ersehen wird. (3. Reg. 25, 33. 16, 2. 22, 51. 4. Reg. 8, 16. etc. collat. 3. Reg. 15, 28. 16, 8. 15. 4. Reg. 3, 1. 8, 25. rc.)

So sprach auch der Herr, daß er drei Tage und Nächte werde im Schooße der Erde ruhen, (Matth. 12, 40.) und siehe, als der Abend des dritten Tages nahte und gerade erst vor zwei Tage voll wurden (Luk. 24, 13. coll. 24, 1. 24, 29. 23, 54.), da fürchteten die nach Emmaus gehenden Jünger schon, in ihrer Hoffnung getäuscht zu sein. Wir aber hofften, er werde Israel erlösen. Und nun über dies Alles ist heute der dritte Tag, daß dieses geschehen ist. (Luk. 24, 21.) Und die Pharisäer, die doch sicher gehen wollten, sprachen zu Pilatus: Herr, wir haben uns erinnert, daß jener Verführer, als er noch lebte, gesagt hat: Nach **drei Tagen** werde ich wieder auferstehen. Befiehl also, daß man das Grab **bis an dem dritten Tag** bewache. (Matth. 27, 63. 64.)

Auch eine ähnliche Weise heißt es in der Apostelgeschichte, daß der auferstandene Heiland den Aposteln vierzig Tage hindurch erschien und vom Reiche Gottes redete (Act. 1, 3.), und doch feiert die Kirche am vierzigsten Tage seine Himmelfahrt.

Worten: Er ließ die Knäblein umbringen, angefangen von einem Knäblein, das das zweite Lebensjahr angetreten oder erreicht hatte, abwärts. — Denn ein Kind, das auch nur eine Stunde über ein Jahr alt war, gehörte schon zu den zweijährigen. Wann trat nun Jesus sein zweites Lebensjahr an? Da er Ende December oder Anfangs Januar, d. i. im Kislev, Tebeth oder Schebat geboren wurde und zwar, wie wir schon sahen, in einem der Jahre u. c. 748. 749. oder 750. a Paril. so trat er im Kislev, Tebeth oder Schebat 749. 750. oder 751. u. c. ins zweite Jahr seines irdischen Lebens, oder mit andern Worten: er trat, da die jüdischen Jahre entweder zwölf oder dreizehn Mondesmonate hatten, mit 355 oder 356 Lebenstagen, wenn in sein erstes Lebensjahr kein Schaltmonat fiel, oder wenn in sein erstes Lebensjahr ein Schaltmonat fiel, mit 384 oder 385 Lebenstagen ins zweite Lebensjahr. Da nun der Herr nach der allgemeinen Ueberlieferung nicht früher als am 25. December und nicht später als am 6. Januar geboren wurde, und der Kindermord, wie wir im vorigen Paragraphe sahen, erst nach dem 6. Januar des auf das Geburtsjahr des Herrn folgenden Jahres Statt fand, Jesus aber im Alter der zu ermordenden Kinder war, da sonst die Flucht Josephs unnöthig gewesen wäre, so folgt daraus, daß in sein erstes Lebensjahr ein Schaltmonat gefallen sein muß. Denn selbst gesetzt, daß Jesus nicht am 25. December, sondern erst am 6. Januar geboren worden wäre, so wären bis zum nächstfolgenden 6. Januar mehr als 355 Tage verflossen. Wäre nun im ersten Lebensjahre Jesu kein Schaltmonat gewesen, so wäre der Herr, wenn man auch seinen Geburtstag auf den 6. Januar setzen wollte, spätestens am 27. December in sein zweites Lebensjahr getreten, und wäre am darauf folgenden 6. Januar schon nicht mehr im Alter der zu ermordenden Knaben gewesen. Es folgt also daraus, daß in dem ersten Lebensjahre des Herrn ein Schaltmonat gewesen sein muß.

Da nun aber Jesus nicht am 6. Januar, sondern, wie wir bald sehen werden, am 25. röm. oder 26. jul. December geboren ward, so trat der Herr am 14. oder 15. Januar in sein zweites Lebensjahr. Weil aber die Magier dem Herrn am 6. Januar ihre Huldigung darbrachten, nach Matth. 2, 12. im Schlafe vor der

Rückkehr zum Herodes gewarnt wurden, folglich vor dem 7. Januar ihre Heimreise nicht antraten, weshalb auch Joseph vermöge Matth. 2, 13. 14. vor der Nacht vom 7. auf den 8. Januar Bethlehem noch verließ, so ist ersichtlich, daß der Kindermord in die Tage vom 8. bis einschließlich 13. oder 14. Januar fiel, welche Zeit wir daher so genau, als man es nur immer wünschen kann, bestimmt haben.

Aus dem in diesem Paragraphe Gesagten ergibt sich, daß, wenn wir die Ankunft der Magier auf den 6. Januar setzen, die Geburt des Herrn unmöglich vor dem 21. December gesetzt werden kann; denn wäre er am 20. December geboren worden, so würde er spätestens am 8. Januar sein zweites Lebensjahr angetreten haben, wobei kein Tag für den Kindermord übrig bliebe. Wir dürfen aber seinen Geburtstag auch nicht viel später ansetzen. Denn, wie schon gesagt, es läßt sich füglich nicht anders denken, als daß der Stern zur Stunde der Geburt des Herrn sichtbar ward, folglich muß der Herr am Maximum des Alters der zu ermordenden Knaben, weil Herodes dieses Alter nach der Zeit des Sternes, die er genau erforscht hatte, bestimmte, sehr nahe gestanden sein, woraus die Richtigkeit des uns von der Kirche hinterlassenen Datums des 25. Decembers einleuchtet.

Zweitens folgt, daß der Herr bei Herodes Tode über ein Jahr alt war und folglich, da Herodes im März 749. u. c. a Parilibus, oder 750. a Kalend. Januar. starb, spätestens im Jahre 748. a Parilibus geboren wurde, weshalb wir nun nur noch zwischen den zwei Jahren 747. und 748. u. c. a Parilibus zu entscheiden haben.

Ferner ersehen wir, daß die Osterlämmer nicht blos Vorbilder des Herrn, sondern auch gewissermaßen Vorbilder der unschuldigen Kinder waren. Denn folgende Eigenschaften werden von den Osterlämmern gefordert [1]):

1. Daß es unbefleckt sei. (Vergl. die Epistel am Feste der unschuldigen Kinder.)

---

[1]) Erit autem agnus absque macula, masculus, anniculus. Exod. 12, 5.

2. Daß es männlich sei.

3. Daß es einjährig (d. i. erstjährig) sei.

Noch aber haben wir die Stelle Matth. 2, 16. nicht vollständig erklärt. Warum sagte der Evangelist nicht: Herodes ließ alle einjährigen Knaben tödten? warum sagt er: alle Knaben von zwei Jahren abwärts? Antwort: Weil Herodes nicht alle einjährigen Knaben zu Bethlehem und in seinen Gränzen, d. h. in dem zu Bethlehem gehörigen Gebiete [1]) ermorden ließ. Um diese Stelle möglichst deutlich erklären zu können, müssen wir etwas weiter ausholen. Der Stern war z. B. am 25. December des Jahres n. u. c. erschienen und leuchtete x Tage hindurch. Endlich war er nicht mehr zu sehen. Als er aufhörte sichtbar zu sein, waren die Magier vielleicht schon auf der Reise, aber noch im Oriente, vielleicht aber auch noch zu Hause. Im November oder December des Jahres n+1 mögen sie nun nach Jerusalem gekommen sein. Der König ruft sie heimlich zu sich, — wohl auch jeden einzeln — und forscht mit aller Genauigkeit und großer Sorgfalt (diligenter) nach der Zeit des Sternes, das heißt: wann er sichtbar zu sein anfing und aufhörte, indem er entweder überzeugt war, dieser König der Juden sei weder vor der ersten, noch nach der letzten Sichtbarkeit des Sternes geboren worden, oder wenn er an den kommenden König der Könige selbst gar nicht glaubte, den Fremden jede Möglichkeit nehmen wollte, ein zu dieser Zeit gebornes Kind von ihnen als den König der Juden anerkannt, und etwa mit ihrer Hilfe auf den Thron gesetzt zu sehen. Die Magier stimmten natürlich mit der Zeitangabe genau überein, und wußten ohne Zweifel von dem Sterne solches anzugeben, und waren wohl so aufrichtig und offenherzig, daß Herodes nicht den geringsten Zweifel in die Wahrheit ihrer Aussage setzte. Nachdem er nun die Zeit genau erforscht hatte, nachdem er die Schriftgelehrten des Volkes zu Rathe gezogen, und diese nach reiflicher Durchforschung der Propheten zu der Erkenntniß gekom-

---

[1]) Josue 19, 15. collat. Matth. 4, 13. 8, 34. 15, 22 39. 19, 1. Marc. 1, 17. 7, 24. 31. 10, 1. Act. 13, 50.

men waren, daß Bethlehem in Judäa der Geburtsort des Erlösers sein müsse, sandte er sie nach dem nur 35 Stadien, also nicht einmal eine Meile von Jerusalem entfernte Bethlehem. Es ist kein Zweifel, daß Herodes am vermutheten oder verabredeten Tage der Rückkunft die Magier sehnlichst erwartete, und bereits am nächsten Tage zur vermeintlichen Ueberzeugung gekommen war, sie seien wortbrüchig geworden, und er nicht lange an seinem Blutbefehle zurückhielt. Die von Weigl angegebenen Gründe können uns nicht bestimmen, an ein solches Zurückhalten zu denken. Und nun ließ er im Gebiete von Bethlehem die Knaben umbringen, von zwei Jahren abwärts, aber nicht ganz herab, sondern nach der Zeit des Sternes, die er von den Magiern sorgfältig erforscht hatte, nicht nach der Zeit ihrer Ankunft in Jerusalem oder in Bethlehem, sondern nach der Zeit, die er von ihnen erforscht hatte. Er setzte zwei Gränzen fest. Ein Maximum und ein Minimum des Alters der zu ermordenden Knaben. Die eine Gränze nemlich, das Maximum des Alters, nennt uns der Evangelist bestimmt, nemlich den Antritt des zweiten Lebensjahres; die andere Gränze aber, das Minimum des Alters, nennt er nicht, sondern deutet nur überhaupt das Dasein einer solchen Gränze an, beide Gränzen jedoch, nicht blos die letztere, wurden von Herodes gesetzt, nach der Zeit, die er von den Magiern erforschte. Blos das Minimum des Alters als von Herodes nach der Zeit des Sternes bestimmt zu halten, ist, besonders, wenn man die Magier vor der Reinigung Marias kommen läßt, unstatthaft.

Nennen wir die Zahl der Tage von der Geburt des ältesten, nach Herodes Befehle zu ermordenden Knaben bis zur ersten Sichtbarkeit des messianischen Sternes a; die Anzahl der von da bis zur Geburt des Herrn verfloßenen b; die Anzahl der Tage von der Geburt des Herrn bis zur letzten Sichtbarkeit des Sternes c; die Anzahl der Tage von da an, bis zur Anbetung der Magier d, und die Anzahl der von da an bis zum Kindermorde selbst verflossenen Tage e. Da das von Herodes festgesetzte Maximum des Alters wenigstens ein Jahr, also wenigstens 354 Tage war,

so ist $a + b + c + d + e \geqq 354$.

Sind die Magier vor der Darstellung des Herrn im Tempel

gekommen, so erfolgte der Knabenmord spätestens einen oder zwei Tage nach der Darstellung. Mithin ist

$$c + d + e \leqq 41,$$ daraus folgt, daß

$$a + b \overset{=}{\gtrless} 354 - 41,$$ d. i. daß $a + b \leqq 313$ sein muß.

Wollen wir die Erscheinung des Sternes durchaus vor die Geburt Christi setzen, so können wir sie doch unmöglich vor den Tag seiner Empfängniß setzen. Daher ist $b \leqq 275$. Daraus geht aber hervor, daß $a \geqq 38$ sein müsse. Was heißt aber das? Das heißt: Wenn die Magier vor der Opferung Marias gekommen wären, so hatte Herodes solche Knaben noch zu morden befohlen, welche über siebenunddreißig Tage vor der ersten Sichtbarkeit des Sternes geboren wurden. Seit der letzten Erscheinung des Sternes bis zur Ankunft der Magier verflossen aber auch höchstens achtunddreißig Tage, wenn sie vor der Opferung Marias kamen. Mithin hatte er aus Besorgniß, der Erlöser könne älter sein, wenigstens achtunddreißig Tage zugegeben. Aber daß der Erlöser auch jünger sein könne, hatte Herodes nicht besorgt, sondern in dieser Beziehung hätte er sich genau nach der Sternzeit gerichtet. Ja, wenn die Anbetung der Magier am dreizehnten Tage nach der Geburt Christi Statt fand, so müßte man sagen, Herodes sei auf einer Seite so genau gewesen, daß er diese Knaben, die in den der Ankunft der Magier vorhergehenden zwölf Tagen geboren wurden, schonte, weil bei ihrer Geburt der Stern schon nicht mehr schien; aber solche Knaben, welche über fünf Wochen vor der Zeit des Sternes geboren wurden, ließ er umbringen, obwohl er wußte, daß bei ihrer Geburt der Stern noch lange nicht schien. Wir sehen also, daß derjenige, der die Magier vor der Reinigung Marias ankommen läßt, sich in einen Widerspruch verwickelt, wenn er behauptet, Herodes habe blos das Minimum des Alters nach der Zeit des Sternes bestimmt. Gibt er aber zu, daß Herodes auch das Maximum des Alters nach der Zeit des Sternes bestimmt habe, so ist in obiger Formel $a = o$, und folglich

$$b + c + d + e \geqq 354;$$

da aber $b \leqq 275$ ist, so ist

$$c + d + e \geqq 79$$ und

wegen $c + d < 40$ $e > 49$.

Das heißt: Da diejenigen, welche die Ankunft der Magier vor die Reinigung Marias setzen, um nicht in einen Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, gestehen müssen, Herodes habe auch das Maximum des Alters der zu ermordenden Knaben nach der Zeit des Sternes bestimmt, so müssen sie sagen: Herodes habe über neununddreißig Tage auf die Rückkehr der Magier gewartet, was gar nicht denkbar ist, weshalb auch aus diesem Grunde hervorgeht, daß Jesus zur Zeit der Ankunft der Magier älter als zwei Monate war, daß mithin die Magier nach der Reinigung Marias kamen.

Aber selbst gesetzt, der Ausdruck „nach der Zeit des Sternes" beziehe sich nur auf das Minimum des Alters, so ist klar, daß Herodes kein nach der letzten Sichtbarkeit des Sternes gebornes Kind ermorden ließ. Da aber auch der Herr damals im Alter der zu ermordenden Knaben war, so muß er vor dem Ende der Zeit dieses Sternes, den die Magier auf dem ganzen Wege nach Jerusalem nicht sahen (weshalb sie eine so überaus große Freude hatten, als sie Jerusalem verlassend ihn wieder erblickten) geboren worden, folglich bei Ankunft der Magier in Bethlehem doch wohl älter als ein Paar Wochen gewesen sein.

Weiter geht aus den Worten des Matthäus: von zwei Jahren abwärts, **nach der Zeit**, die er von den Magiern erforscht hatte, hervor, daß von einer mehrere Tage, Wochen oder Monate dauernden, aber nicht von mehreren unterbrochenen Erscheinungen des Sternes die Rede sein kann. Wenn nun unsere Erklärung der Stelle Matth. 2, 16. ganz abweicht von der Erklärung des Herrn Dr. Sepp, der [1]) uns die kurze Lösung des langen Räthsels von den zwei Jahren gab, so müssen wir den Interpreten die Entscheidung überlassen, welche Erklärung die richtigere sei.

4
Jahr und Tag der Geburt des Herrn

Wir haben bereits in den zwei ersten Paragraphen dieses Aufsatzes gesehen, daß nur eines der Jahre 747 oder 748 u. c. (a Paril.)

[1]) Leben Christi 1. Thl. S. 69.

das Geburtsjahr Christi sein könne. Im 3. §. aber sehen wir, daß in das erste Lebensjahr des Herrn ein Schaltmonat fallen mußte. Nun gab es aber vom Anfang des Jahres 747. bis Anfang 750. u. c. (a Parilibus) nur einen Schaltmonat, nemlich im Jahre 748. a Paril. oder 749. a Kal. Jan. [1]).

Und so sind wir denn hiemit an dem ersehnten Ziele angelangt, bei der Auffindung des Geburtsjahres unseres Heilandes, es ist das Jahr 748. u. c. a Paril. oder das Jahr 3756. der jüdischen Zeitrechnung. Und wir können nun als erwiesen behaupten, der Herr hat im Jahre 748. u. c. den 6. vor Anfang der Dionysianischen Aere die Menschheit angenommen. Welches ist aber der Tag der Geburt unsers Heilandes?

Der Ueberlieferung zu Folge wurde der Heiland am 25. December (oder wie man in einigen Gegenden dafür hielt, am 6. Januar) geboren. Nun findet sich, wie Dr. Sepp [2]) bemerkt, in den alten Consularfasten, welche der Cardinal Noris herausgegeben hat, die Angabe, Christus sei VIII. Cal. Januar. luna XV. geboren. Nach unserer Berechnung, vermöge welcher wir den 4. August 70. aer. Dionys. dem 9. Ab gleichsetzen, und jeden Monat zu 29,530587 Tagen rechnen, fällt nun im Jahre 748. u. c. der erste Tag eines Mondesmonates auf den 11. julianischen December, mithin der 15. auf den 25. Nun sagt aber die Synodus sexta: Prima die, quam nos Dominicam appellamus, natum Dominum. Der 25. julianische December fiel jedoch auf einen Samstag. Allein der römische Kalender differirte in jenen Jahren von dem jetzt gebräuchlichen bis dorthin zurückgeführten sogenannten julianischen Kalender um einen

---

[1]) Im Jahre u. c. a Parilibus 743. wurde eingeschaltet, als einem dem Sabbatjahre vorangehenden Jahre; im Jahre 744. als einem Sabbatjahre und 745. als dem folgenden wurde der Regel nach nicht eingeschaltet; im Jahre 746. mußte wegen der Tag- und Nachtzeit eingeschaltet werden; im Jahre 747. wurde als dem auf ein Schaljahr unmittelbar folgenden Jahre nicht eingeschaltet; im Jahre 748. wurde wegen der Tag- und Nachtgleiche eingeschaltet; im Jahre 749. wurde als dem darauffolgenden Jahre nicht eingeschaltet.

[2]) Leben Christi. 1 Thl. S. 76.

oder mehrere Tage; worauf unbegreiflicher Weise bis zum heutigen Tage, mit Ausnahme Weigls [1]), kein Berechner des Geburtsjahres Jesu reflectirte. Nach Weigls Tabelle würde nun im Jahre 748. der 25. julianische December mit dem 22. römischen und der 25. römische mit dem 28. julianischen zusammen fallen. Allein wir können mit Weigls Tabelle aus mehreren Gründen nicht einverstanden sein, und wollen daher versuchen, selbst eine der Wahrheit möglichst getreu zu entwerfen.

Wir wollen zum Behufe dessen das julianische Datum im ann. 1. Jul. J. das römische R nennen, und sagen für das Jahr 709. u. c. R = J + x. Nun sagt Solinus [2]): Tunc quoque, d. h. nach der julianischen Kalenderverbesserung, vitium admissum est per Sacerdotes. Nam quum praeceptum esset anno quarto, ut intercalarent unum diem et oporteret confecto anno quarto id observari, antequam quintus auspicaretur, illi incipiente quarto intercalarunt, non desinente. Sic per annos sex et XXX, quum novem dies tantummodo sufficere debuissent, XII. sunt intercalati.

Dieser Stelle zu Folge müssen wir für das Jahr 745. (anno 3. Jul.) u. c. R = J + x — 3 setzen.

Weiter fährt Solinus fort: Quod reprehensum Augustus reformavit jussitque annos duodecim sine intercalatione decurrere, ut tres illi dies, qui ultra novem necessarios temere fuerunt intercalati, hoc modo possent repensari. Ex qua disciplina omnium postea temporum fundata ratio est. Wir müssen nun wohl bemerken, daß Augustus nicht anordnete, daß 15 oder 16. Jahre [3]), sondern daß 12 Jahre ohne Schalttag verfließen sollen. So sagt auch Plinius [4]): ut XII. annis continuis non intercalaretur. Das kann nun zweifach verstanden werden: Entweder

---

[1]) Theol. chronol. Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbjahr Jesu Christi. 1. Abth. §. 12.

[2]) Solin. cap. I. §. 45.

[3]) S. Weigl 1. Thl. pag. 25.

[4]) Histor. nat. 18, 57.

so, daß wenn z. B. im Jahre 744. eingeschaltet wurde, im Jahre 756. wieder eingeschaltet wurde, oder so, daß die Jahre 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. und 756 ohne Schalttag waren, und erst im Jahre 757. wieder eingeschaltet wurde. Im erstern Falle wurden dann 2, im zweiten Falle $2\frac{1}{4}$ Schalttage erspart, oder in ganzen Zahlen ausgedrückt, auch im zweiten Falle 2. Und wir erhalten demnach für das Jahr 49. der Kalenderverbesserung (757. u. c.) die Formel

$$R = J + x - 3 + 2 = J + x - 1.$$

Nun sagt ferner Censorinus [1]), daß im Jahre 991. u. c. der erste Thoth des aus 365 Tagen ohne Schalttag bestehenden heil. Jahres der Aegyptier auf den 25. Juni fiel, und daß derselbe erste Thoth im Consulate des Imperators **Antoninus Pius II.** und **Brutius Praesens** (d. i. 892. u. c.) auf den 21. Juli fiel. Folglich verfloßen vom 21. Juli 892. bis 25. Juni 991, 99. egyptische Jahre oder 36,135 Tage und bis zum nächstfolgenden 21. Juli 991 verfloßen 36,135 + 26 = 36,161 Tage. Mithin bliebt innerhalb dieser 90 Jahre der römische Kalender um 26 Tage hinter dem egyptischen zurück. Innerhalb 99 Jahren gibt es aber höchstens 25 julianische Schalttage, mithin wurde sogar noch im 10. Jahrhundert u. c. ein Schalttag zu viel eingeschaltet. Wir erhalten daher für das Jahr 992. u. c. folgende Formel:

$$R = J + x - 1 - 1 = J + x - 2.$$

Da seit dem Jahre 992. u. c., so viel ich weiß, der römische und julianische Kalender zusammen fallen, und also im Jahre 992. u. c. $R = J$ ist, so ist ein $J = J + x - 2$ oder $x = + 2$. Obige Formeln modificiren sich daher folgendermaßen:

a) Für das Jahr 709. u. c. $R = J + 2$, d. h. das römische Datum ist im zweiten größer, als das julianische, z. B. der 15. März des römischen Kalenders im Jahre 709. u. c. ist der 13. julianische März, und der 15. julianische März, ist der 17. römische.

b) Für das Jahr 745. u. c. $R = J - 1$, d. h. das römische Datum

---

[1]) De die natal. 21, 10.

ist um eins kleiner als das julianische, z. B. der 15. März des römischen Kalenders im Jahre 745. u. c., ist der 16. julianische März und der 15. julianische ist der 14. römische.

c) Für das Jahr 757. u. c. $R = J + 1$, d. h. das römische Datum ist um eins größer, als das julianische, z. B. der 15. März des römischen Kalenders im Jahre 745. u. c. ist der 14. julianische März, und der 15. julianische ist der 16. römische.

d) Für das Jahr 992. u. c. $R = J$, d. i. das römische ist gleich dem julianischen Datum.

Nun wollen wir versuchen genauer zu bestimmen, in welchen 12 Jahren vom Jahre 708. bis 744. u. c. eingeschaltet wurde. Dio Cassius erzählt[1], indem er die Begebenheiten des Jahres 714. u. c. berichtet: Aus dem vorhergehenden Jahre (713.) ist noch nachzuholen. . . . daß man wider die Regel einen Tag einschaltete, um den ersten Tag des neuen Jahres nicht auf den mit jedem neunten[2]) Tage gewöhnlichen Markttag fallen zu lassen, welches man von jeher zu vermeiden gesucht hatte. Da nun Dio diese Bemerkung sogar noch eigens nachholt; so geht wohl daraus hervor, daß vom 1. Jahre der Kalenderverbesserung bis zum Jahre 713. dieser Fall nicht eintrat. Wäre nun in eines der Jahre 711. 712. oder 713. ein gewöhnlicher Schalttag gefallen, so würde auch das Jahr 711. mit einem Markttage begonnen haben. — Wir müssen daher das Jahr 710. als erstes Schaltjahr betrachten. Vielleicht wurde im Jahre 710. auch wegen des Markttages ein Tag eingeschaltet, man mochte jedoch gedacht haben, sei der erste Schalttag in welchen der vier Jahre immer, wenn nur von nun an jedes vierte Jahr ein Schaltjahr fällt; oder es wurde im Jahre 710. u. c. a Kal. Jan. darum eingeschaltet, weil nach der damaligen Berechnung das Frühlingsäquinoctium sonst statt auf den 25. auf den 26. März gefallen wäre, und man zu Julius Cäsar Lebzeiten den ersten Schalttag wohl astronomisch bestimmt haben mochte. Die ersten julianischen Jahre hatten demnach folgende Länge:

---

[1]) **Hist. Rom. 11, 8. 33.**

[2] Eigentlich achten, nach dem Sprachgebrauche, wie wir im Deutschen sagen: Alle acht Tage, statt alle sieben Tage.

709—365 Tage.
710—366 „
711—365 „
712—365 „
713—366 „
714—365 „
715—365 „

und da nun im Jahr 717. wenn 716. ein gemeines Jahr gewesen wäre, der Markttag wieder auf das neue Jahr gefallen wäre, so mochte dies die Veranlassung sein, das quarto quoque anno so zu nehmen, wie man nach vollendeten 3 Jahren im beginnenden vierten wieder einschaltete. Und so hätten wir denn folgende Jahre als Schaltjahre: 710. 713. 716. 719. 722. 725. 728. 731. 734. 737. 740. 743. 756. 760. 764. . . . 880. 884. 888. 892. . . . 987. 991.

Da wir aber annehmen können, daß des Markttages wegen auch noch dem Jahre 743. außerordentliche Tage eingeschaltet wurden, so erhalten wir für die Jahre 744—760. u. c. folgende Jahreslänge:

744	365	Tage	750	365	Tage	756	366	Tage
745	365	„	751	365	„	757	366	„
746	366	„	752	365	„	758	364	„
747	364	„	753	365	„	759	365	„
748	365	„	754	366	„	760	366	„
749	365	„	755	364	„			

Allein da diese außerordentlichen Schalttage vermuthlich am Ende des Jahres, wie im Jahre 713. eingeschaltet wurden, und Anfangs des nächsten wieder ausgelassen wurden, so hat dies mit Ausnahme höchstens des Januars, und etwa noch Februars des folgenden, keinen Einfluß.

Dem Gesagten zu Folge stellt sich unsere Tabelle also dar:

Tabelle

Julianisches Jahr.	Vor der dionysian. Aera.	Jahr u. c. a Kalendis Januar.	Sonntagsb.		Julianisches Jahr.	Vor der dionysian. Aera.	Jahr u. c. a Kalendis Januar.	Sonntagsb.	
			Röm. Kal.	Jul. Kal.				Röm. Kal.	Jul. Kal.
0	46	708	Confusionsjahr.		31	15	739	f	g
1	45	709	d	c b	32	14	740	e d	f
2	44	710	c b	a	33	13	741	c	e d
3	43	711	a	g	34	12	742	b	c
4	42	712	g	f	35	11	743	a g	b
5	41	713	f	e d	36	10	744	f	a
6	40	714	d	c	37	9	745	e	g f
7	39	715	c	b	38	8	746	d	e
8	38	716	b a	a	39	7	747	(b) c	d
9	37	717	g	g f	40	6	748	b	c
10	36	718	f	e	41	5	749	a	b a
11	35	719	e d	d	42	4	750	g	g
12	34	720	c	c	43	3	751	f	f
13	33	721	b	b a	44	2	752	e	e
14	32	722	a g	g	45	1	753	d	d c
15	31	723	f	f		Dion.			
16	30	724	e	e		Aere.			
17	29	725	d c	d c	46	1	754	c	b
18	28	726	b	b	47	2	755	(a) f	a
19	27	727	a	a	48	3	756	a g	g
20	26	728	g f	g	49	4	757	f	f e
21	25	729	e	f e	50	5	748	(d) e	d
22	24	730	d	d	51	6	759	d	c
23	23	731	c b	c	52	7	760	c b	b
24	22	732	a	b	53	8	761	a	a g
25	21	733	g	a g	54	9	762	g	f
26	20	734	f e	f	55	10	763	f	e
27	19	735	d	e	56	11	764	e d	d
28	18	736	c	d	57	12	765	c	c b
29	17	737	b a	c b	58	13	766	b	a
30	16	738	g	a	59	14	767	a	g

Die eingeschlossenen römischen Sonntagsbuchstaben gelten nur für die erste Zeit des Jahres, wenn am Schluß des vorhergehenden

Jahres des Markttages halber ein Tag eingeschaltet würde. Würden wir nun den gregorianischen Kalender als im Jahre 709. u. c. schon bestanden denken, so würde der 15. römische März dem 11. gregorianischen, und der 21. gregorianische ganz gleich dem 25. römischen sein, was mit dem übereinstimmt, was Plinius sagt, daß nach der Einrichtung Cäsars der Frühlingsanfang auf den 25. März fällt [1]).

Unserer Tabelle zu Folge fiel nun im Jahre 748. u. c. der 25. röm. December auf den Tag, der im jetzt sogenannten julianischen Kalender dem 26. entspricht, also wirklich auf einen Sonntag, und da wir den Anfang des Monates Tebeth nur nach durchschnittlich 29,530587 Tage langen Monaten berechneten, und dabei den Anfang des 27. Juli 823. u. c. als den Anfang eines Mondesmonates betrachteten, so wird Jedermann einsehen, daß der Tebeth statt am 10. römischen auch am 11. römischen December seinen Anfang nehmen konnte. Und somit können wir uns, wie ich glaube, für überzeugt halten, daß der Herr in der Mitternacht vom Samstag den 24. auf Sonntag den 25. December 748. u. c. geboren wurde, wirklich, wie die Consularfasten geben, luna XV.

Carl Nippel.

9.

Die Bedeutung der Negation im Denken des Menschen auf dem Wege zur Wissenschaft, wie auch die Selbstständigkeit der Philosophie — nachgewiesen aus der christkatholischen Offenbarungslehre.

Schon in unserer Entgegnung auf die Aeußerungen des Herrn Frings über Mertens Metaphysik kamen wir auf die Negation zu sprechen; jedoch nur im Vorbeigehen. weil diese in jenem Artikel

[1]) Auch nach Weigls Tabelle.

nicht alleinig und ausschließlich angegriffen worden. Wir schenkten ihr darum auch nur so viel Aufmerksamkeit, als der Angriff derselben zu fordern schien [1]).

Nun erscheint aber ein wiederholter Angriff der Negation, und zwar ein directer, dessen Hauptziel ist: „Die Negation als unstatthaft und unzuläßig darzustellen, und ihr alle Bedeutung zum menschlichen Erkennen abzusprechen. Einen solchen Angriff bringt die „katholische Zeitschrift." Herausgegeben von einem Verein von Geistlichen und Laien. Zweiter Jahrgang. 1. Heft. Münster 1852. Seite 26 . . . unter der Ueberschrift: „Ueber den von Dr. Merten in der Abhandlung Jahrg. 1. Hft. VII. S. 551. ꝛc. dieser Zeitschrift aufgestellten Begriff der idealen Negation." F. Michelis.

Der wiederholte Angriff fordert uns zur Wiederholung der Rechtfertigung der Negation auf; wobei wir die Sache etwas tiefer auszuholen und umständlicher zu beleuchten uns veranlaßt sehen, als dies in unserer Entgegnung auf den Artikel des Herrn Frings geschehen ist.

Wir geben vorerst einen kurzen Inhalt jenes Artikels vom Herrn F. Michelis.

Dieser Artikel verbreitet sich erstlich über die Negation im menschlichen Denken; und zweitens über das Verhältniß der Philosophie zur katholischen Theologie.

In der Abhandlung über die erstere bezeichnet Herr Michelis ausdrücklich als „den Kernpunct der Frage den von Merten aufgestellten Begriff der idealen Negation." S. 27. Daß „die Negation in all unserm Denken, aber nur implicite, nicht explicite liege" eingestehend, faßt er die Bedeutung der Negation als eine rein formelle auf, als: „den explicite gegebenen Ausdruck für den rein formellen Act des Unterscheidens." S. 28. „Weder Merten, noch ein Anderer," sagt Herr Michelis, „wird je den Beweis führen wollen, daß die Negation in irgend einem Falle etwas Anderes als

[1]) Vergl. Zeitschrift für die gesammte kath. Theologie. Herausgegeben von der theologischen Facultät in Wien. Dritter Band, 2. Hft. 1852. S. 291—313.

etwas rein formelles, daß sie also etwas real subsistirendes hat." S. 29. Deshalb eben aber kann auch die Negation „kein realer Erkenntnißgrund" (S. 32.) sein. „Haben wir einmal die rein formelle Natur der Negation erkannt, so muß jeder Versuch, auf der Negation irgend eine positive Erkenntniß zu begründen, als unhaltbar, ja als in sich widersprechend und undenkbar erscheinen." (S. 30.) — Wenn dann der Vorgang, „mittelst der Negation zur Erkenntniß von Etwas zu gelangen," als „eine Illusion und Unklarheit im Denken" bezeichnet wird, S. 30., so wird als Veranlassung dazu angegeben „die der Günther'schen Schule eigenthümliche Unterscheidung des sinnlichen und geistigen Wissens, (in dem Sinne, als ob dem sinnlichen Wesen, im Menschen oder als Thier abgetrennt vom Geiste, ein Wissen zukomme)." S. 31. Diese Scheidung des sinnlichen und geistigen Wissens im Menschen nun sei grundlos, weil „im Menschen jede sinnliche Wahrnehmung zugleich als eine geistige Thätigkeit zu fassen ist." S. 32. Und wenn bei der Erkenntniß der äußern Naturdinge nur die „Qualitäten derselben, als Dimension, Farbe, das Zusammengesetztsein von diesen und jenen Theilen rc. . . . sinnlich einwirken" S. 32., so wird das Selbst- und Gottesbewußtsein durch äußere Belehrung hervorgerufen. S. 33. Die Negation geht hier wie dort nebenbei mit, ohne daß ihr eine Bedeutung zukomme, als eine *rein formelle*. S. 33—34. Und so ist es überall die Position, die voran geht, und der Negation allen Werth benimmt. S. 35.

Deßhalb aber, „daß *unser* Denken nicht ohne die Setzung solcher rein formeller Acte zu Stande kommt, (dahin gehören der Begriff des Raumes, der Zeit, überhaupt alle Begriffe, welche wir als Kategorien bezeichnen)," — „deshalb dürfen die rein formellen Begriffe unseres Denkens nicht auf das Denken Gottes übertragen werden." S. 35—36.

„Indem wir also," — (mit diesen Worten geht Herr Michelis von der Abhandlung über die Negation auf jene über die Philosophie selbst über), — „die sogenannte ideale Negation als einen falschen und unstatthaften Begriff verwerfen, so hätten wir nach Merten die Selbstständigkeit der Philosophie, so viel an uns liegt, zu Grabe getragen! . ." „Mit der berührten Selbstständigkeit der Philosophie

sieht es" — übrigens — „beim Lichte besehen, in der That eben nicht sonderlich aus." Denn eine solche für sich in Anspruch nehmend, würde die Philosophie in das Recht der Kirche greifen, die in dem Principe der göttlichen Auctorität das Recht auf die absolute Wahrheit für sich in Anspruch nimmt. Zwei selbstständige letzte Principe der Wahrheit können aber nicht neben einander bestehen." Hier liegt die Gränzscheide zwischen der kirchlichen und häretischen Philosophie, und Wissenschaft." — „Entweder man erkennt die in der Kirche vertretene göttliche Auctorität als den letzten Grund und die oberste Richterin der Wahrheit an, und dann kann von einer Selbstständigkeit der Philosophie in dem Sinne, als ob von irgend einem von dieser höchsten Auctorität und außerhalb derselben liegenden Puncte des Denkens aus die Wahrheit aufgebaut werden könne, nicht mehr die Rede sein. Oder man erkennt diese absolute, in der Kirche vertretene göttliche Auctorität nicht an, und dann bleibt in letzter Consequenz nichts übrig, als das subjective Bewußtsein zum letzten Ausgangspuncte der Philosophie zu machen; was weiterhin nothwendig zu der Prätension führt, die Wahrheit nicht blos reconstruirend aus sich zu erkennen, sondern auch schaffend aus sich zu erzeugen. Das ist das Wesen der häretischen Philosophie. . . . Auf den Ruhm einer solchen Selbstständigkeit muß die katholische Philosophie ein für allemal verzichten. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin: daß sie den nothwendigen Zusammenhang aller empirischen Wahrheit mit der in der Kirche gegebenen absoluten Wahrheit immer vollständiger ins Bewußtsein erhebe." S. 36 – 38.

Dieser Verdächtigung der Philosophie nun, wie jener Entwerthung der Negation die Grundlosigkeit nachzuweisen, — und zwar vornemlich mittelst Aussprüchen und Facten der christkatholischen Offenbarung selbst, — wollen wir im nachstehenden Artikel den Versuch wagen.

1. Artikel.

Die Negation.

1. Was ist die Negation überhaupt?

Alle unsere Denkthätigkeit zur Aneignung von Kenntnissen ist an einen stufenmäßigen Fortgang gebunden. Wie es in der Natur keinen Sprung gibt, so auch nicht im menschlichen Erkennen, d. h. unser Erkennen im Denken, oder mittelst Denkens kann nur in der Weise gedeihen und wachsen, — nach Inhalt und Klarheit, — daß wir von einem uns Bekannten oder Gewußten ausgehen; an dieses ein Anderes als Fragliches, von uns nicht nach jeder Beziehung schon Begriffenes oder Erkanntes problematisch anreihen, es denkend mit dem uns schon Gewissen zusammenhalten, und es sodann als mit diesem übereinstimmend, oder demselben widersprechend finden, d. h. wir bejahen oder verneinen, wir affirmiren oder negiren. Ich erschaue z. B. ein Thier. Ist dieses einer mir schon bekannten Gattung und Art zugehörig, so bin ich damit alsbald fertig, indem ich es dem mir schon inwohnenden Bilde dieser Thierart anreihe und sage: daß ist ein Kamehl oder sonst irgend ein Thier der oder jener Art. Ist mir aber das erschaute Thier neu und unbekannt, so ist mein Denken darüber: Was soll das für ein Thier sein? und ich muß mich erst des Weiteren unterrichten lassen, damit ich wisse: was für ein Thier dieses sei. Einstweilen ist es mir ein unbekanntes: ich habe es gesehen, aber nicht gekannt. — Oder ich höre im Frühlinge den Guckuck schreien. Ist mir der Schrei dieses Vogels schon bekannt, so wird's mir kein Nachdenken kosten, „das ist der Schrei des Guckuck," denke oder spreche ich. Hab ich's aber noch nie gehört, so tritt naturnothwendig der Gedanke in mir ein: „Was ist das für ein Schrei? woher kommt er? Ich weiß es nicht. Ich höre wohl den Schrei, aber um die Ursache desselben weiß ich nicht, ich muß es erst zu erkennen suchen. — So werden in Allem und Jedem, damit das von uns Wahrgenommene in seiner Art und in seinem Grunde erkannt werde, gewisse Kenntnisse vorausgesetzt, ohne welche das uns Entgegentretende von uns zwar wahrgenommen, aber nicht erkannt (gekannt) wird. So lange wir

Etwas nach diesen Beziehungen nicht bejahen und verneinen, — so lange geben wir thatsächlich zu, es nicht zu kennen. Darum ist nicht alles Wahrnehmen schon ein Erkennen: was die heil. Schrift selbst bekräftigt: „Höret und verstehet's nicht! Sehet das Gesicht und erkennt's nicht." Jes. 6, 9. „Mit Ohren werdet ihr hören und nicht verstehen, mit Augen sehen und nicht erkennen." Apostelgeschichte 28, 26 [1]).

Diese zwei Momente der menschlichen Denkthätigkeit auf dem Wege zur Erkenntniß sind aber unzertrennlich, weil eines durch das andere bedingt ist, denn ohne Nein ist das Ja bedeutungslos, wie das Ja ohne Nein; jedes erhält erst durch das andere, — wenn auch nur stillschweigend oder einflußweise gedacht — seine Bedeutung. Jede Frage, die der erkennen wollende Mensch stellt,

---

[1]) Wenn Herr Michelis sagt: „Wenn das Kind so weit entwickelt ist, daß es einen Baum wahrnehmen, sehen kann, so hat es gar keine Noth mehr, daß es sich mit dem Baume verwechsle, wenn es auch sein Lebtag bei diesem ursprünglichen Wissen (Wahrnehmen), welches eben als solches nothwendig eine geistige Thätigkeit ist, stehen bleibt, und nie dahin gelangt, in Vollziehung des ausdrücklichen Actes der Negation sich vom Baume zu unterscheiden;" — so entgegnen wir ihm so: Das Kind wird durch eine geraume Zeit seiner ersten Kindheit den Baum schauen, ohne sich denkend von demselben zu unterscheiden, noch sich mit demselben für Eins zu halten: sondern davon oder darüber ist bei dem Kinde — in seinem Denken — keine Spur. Wenn man dem Kinde eine solche Unterscheidung zumuthet, so geschieht dies nur, weil der geübtere Denker die sich eigenthümliche Unterscheidung auch auf das Kind überträgt; was gar oft, aber nicht wahrheitsgetreu, geschieht. Ja, wenn wir im angeführten Falle statt des Baumes eine Docke, Puppe nehmen, so dürfte jene Behauptung des Herrn Michelis schon minder fest erscheinen. Mit der Docke, Puppe scheint das Kind sich Eins zu wähnen: daher das herzliche Anschmiegen derselben an sich oder seiner an sie; daher das Weinen, wenn ihm selbe entrissen wird. Gewiß! könnte dem Kinde ohne Schmerzen Hand oder Fuß weggenommen werden, so würden die Thränen nicht vergossen werden. — Ja, daß das Schauen, Wahrnehmen noch kein Erkennen sei, beweiset die an Kindern leicht beobachtete Verwechslung der Bilder der Dinge mit den Dingen selbst: das Kind hält das vom Spiegel zurückgeworfene Bild für das Ding selbst; darum eilt es auch dem Spiegel zu, schlägt auf dasselbe...

setzt die Möglichkeit der Bejahung oder Verneinung, — das Ja oder Nein voraus. Darum sprach auch derjenige, dem der gläubige Christ die Meisterschaft im Denken und Sprechen nicht bestreiten wollen kann: „Eure Rede soll sein: Ja, ja; nein, nein!" (Matth. 5, 37.) Damit nun aber ist die Negation, wie die Affirmation ausgesprochen; die eine hat vor der andern keinen Vorrang, weil die eine durch die andere gegeben und bedingt ist; die eine ohne die andere keine Bedeutung hat. Die Negation nun verdrängen wollen, hieße eben so viel, als dem menschlichen Denken und Reden Halt gebieten. Durch jeden bejahenden Ausspruch verneinen wir das Gegentheil. Damit wir also in der Wahrheit bleiben, — damit wir der Wahrheit gemäß denken und sprechen, ist es also keineswegs nöthig, immer nur Ja, ja zu sagen, sondern es ist eben so nöthig auch Nein, nein zu sprechen. Es kommt hiebei Alles nur darauf an, daß wir zur rechten Zeit und am rechten Orte bejahen, wie verneinen; daß wir Jedes und Alles als das, was es in Wahrheit ist bejahen, und es als das, was es nicht ist, verneinen; daß wir dem, was zu dem uns schon Gewissen als übereinstimmend befunden wird, auch beistimmen, und im Gegentheile nicht beistimmen.

Dieses Gewisse aber, was als Maßstab oder Prüfstein zur Aneignung von Kenntnissen dem Menschen dient, ist der Menschengeist selbst, nachdem er sich selbst erkannt, — sich selbst licht geworden ist. So lange dieser noch schlummert — in Finsterniß vergraben, — kann er auch kein Anderes erkennen, und es gilt ihm das Wort: „Ist dein Auge schalkhaft, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, wie groß wird dann die Finsterniß selbst sein." (Matth. 6, 23.)

Zu dem: Was ist Wahrheit? Wahrheit ist nichts anderes als Wirklichkeit; Alles was wirklich ist, ist darum auch ein Wahres. „Redet Wahrheit ein Jeder mit seinem Nächsten" (Ephes. 4, 25.), heißt eben so viel und nur so viel als: denket und redet stets nur das und so, was und wie es wirklich ist. Denket und redet ihr dagegen Anderes als was wirklich ist, und anders als es ist, dann seid ihr von der Wahrheit, weil von der Wirklichkeit ab-

gegangen, dann seid ihr auf die Seite des Nichts [1]) getreten, und eben dadurch zu Lügnern geworden: denn das Wesen der Lüge ist das Nichtsein: „Nur die Wahrheit ist, die Lüge ist nicht;“ d. h. nur die Wahrheit hat Wirklichkeit, oder wo Wirklichkeit, dort Wahrheit, wo hingegen das Unwirkliche, das Nichts als ein wirkliches Etwas bejaht wird, — dort ist Lüge; Eines schließt das Andere aus.

Wenden wir zur klareren Anschauung das hier allgemein Gesagte auf die besondern Wirklichkeiten an, die wir insgesammt in zwei zusammenfassen, nemlich: Gott und Welt, Schöpfer und Creatur. Ist Gott ein Wirkliches, außer und über der Welt Seiendes, dann hat die Bejahung: „Gott ist“ oder „Gott ist der Schöpfer der Welt“ — Wahrheit, weil Wirklichkeit. Ist das Geschöpf (das was wir im christlichen Sinne Geschöpf nennen) die Setzung durch den allmächtigen Willen des Schöpfers, nicht aber eine Ausstrahlung seiner Wesenheit, dann hat die Bejahung, „daß die Creatur als solche ist“ Wahrheit, weil Wirklichkeit für sich. Wäre aber dem nicht so, wenn die Einwesenheitslehre die Wahrheit für sich hätte, dann könnte von keinem Schöpfer und keinem Geschöpfe im angegebenen christlichen Sinne — der Wahrheit gemäß — die Rede sein; dann entbehrte die Bejahung: „Es ist ein schöpferischer Gott“ und „die Creatur ist Setzung Gottes“ der Wirklichkeit, und darum auch der Wahrheit; wäre darum Lüge. „Du bist ein Lügner,“ heißt also nichts anderes als: „Du bejahest etwas, was nicht ist, das Nichts,“ oder was auf dasselbe hinausgeht: „Du verneinst das Wirkliche.“ Es kann darum die Lüge der Form nach bejahend wie verneinend auftreten, gleichwie die Wahrheit nicht nur bejahend, sondern auch verneinend ausgedrückt werden kann. Bejahung des Unwirklichen (des Nichts), wie Verneinung des Wirklichen ist Lüge; gleichwie Be-

---

[1]) Daß wir Niemand, Nichts als Substantivum sagen, und so die Negation als ein substantiell Existirendes bezeichnen, liegt in der Mangelhaftigkeit der Sprache, und wir müssen uns im richtigen Denken über die Sprache erheben, um nicht den Fehler, den die Sprache zu machen gezwungen ist, um Sprache zu bleiben, mitmachen und nachdenken zu müssen. Michelis im genannten Artikel. S. 29.

jahung des Wirklichen nicht minder als Verneinung des unwirklichen Wahrheit ist. Ob ich z. B. sage: „Die Sonne läßt kalt und finster," oder „die Sonne hat nicht die Kraft zu leuchten und zu wärmen" ist gleichviel. . . .

Nach dieser Darstellung der Negation, wie sie als unzertrennliche Gefährtin im menschlichen Denken der Affirmation stets und überall zur Seite geht, wollen wir auf die Unterscheidung zwischen begrifflicher und ideeler Negation übergehen, also:

2. Begriffliche und ideelle Negation [1]).

Ja und Nein — Affirmation und Negation — begleitet den Inhalt aller Rede, darum auch den Inhalt alles menschlichen Denkens: weil die Rede nur der Ausdruck des Denkens ist und sein soll. Kann nun aber ein doppeltes Denken im Menschen mit Grund unterschieden werden, nemlich: ein sinnliches oder begriffliches und ein geistiges oder ideelles, so kann auch eine doppelte Negation: die begriffliche und die ideelle — angenommen werden.

---

[1]) Herr Michelis gebraucht statt des Ausdruckes: »begriffich» begriffliche Negation, das Wort formell, formal, formelle Negation. Da er als Gegner des Merten auftritt, so sollte er ihm auch seine eigenthümlichen Ausdrücke lassen. Merten gebraucht immer das Wort begrifflich, nicht das Wort formell; sowohl in seiner Metaphysik als im angeführten Aufsatze der Münsterer Zeitschrift, wie schon die Aufschrift: „Gibt es nur die Negation des begrifflichen Denkens," 1. Jahrg. 7. Hft. S. 551. es bezeuget. Warum geschah diese Verrückung des Ausdruckes? Sie bringt in das Ganze eine Verwirrung, deren sich Merten nicht schuldig gemacht hat; denn jeder, der seine Metaphysik gelesen, wird wohl das begriffliche Denken und die Negation in diesem kennen, aber nicht das formelle Denken, oder die formelle Negation. Das heißt dem Gegner erst seine Sache verwirren, um ihn dann der Verwirrung zeihen zu können. — Zudem liegt darin — in dieser unschuldigen (?) Verwechslung nach philosophischem Sprachgebrauche eine Unrichtigkeit, die dann auf Rechnung Mertens zu stehen kommt, aber mit Unrecht: denn formell ist nicht gleich dem begrifflich; sondern formell ist vielleicht, so zu sagen, das Genus; umfassend die zwei Species: begrifflich und ideell: alles und jedes Denken ist formell, aber nicht alles begrifflich, wie auch nicht alles ideell.

Jene Unterscheidung des zweifachen Denkens im Menschen ergibt sich auf folgende Weise:

Die sinnlichen — weil in die Sinne fallenden — Naturdinge, indem sie durch ihre äußere Erscheinung dem Menschen entgegentreten, drücken ihm mittelst seiner Sinne ihr Bild ein. Wie reich die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge, eben so reich auch die Mannigfaltigkeit der Bilder. Dabei zeigt sichs, daß diese Dinge nach manchen Beziehungen hin einander gleichen, nach andern Beziehungen dagegen sich von einander unterscheiden. Das ihnen Gemeinsame zusammenfassend, bekommt der Mensch umfassende Bilder der Dinge, oder das, was wir Begriff nennen. Die Begriffe sind ihm dann, so zu sagen, die Fächer, in welche er die ihm entgegentretenden Dinge — Bilder der Dinge — einlegt. Treten ihm mitunter neue, nie gesehene Bilder entgegen, so muß er ihnen erst ein neues Fach besorgen, weil sie in keines von denen, die er schon hat, hineinpassen: er muß sich erst den Begriff aneignen. — Es ist hier in Gedanken ganz derselbe Vorgang, wie wenn ein Naturforscher eine reiche Vogel-, Pflanzen- oder Mineraliensammlung nach Gattung und Art in einem Naturaliencabinete aufstellen soll. — Diese Denkthätigkeit, weil dazu die Sinne nöthig sind, wird sinnliches Denken genannt; und weil mehrere einzelne Bilder ein allgemeines, umfassenderes Bild abgeben, das wir Begriff nennen, darum heißt es auch begriffliches Denken.

Es haben aber diese Dinge für den Menschen nebst ihren Erscheinungen — nebst dem ihn bald mehr, bald weniger überraschenden Scheine — noch einen andern Reiz. Nachdem er sie erschaut und angeschaut, erkannt und gekannt oder nicht gekannt hat, nach dem von ihnen ausgehenden äußere Scheine; dann möchte der nicht stumpfe Mensch gern noch etwas von ihnen wissen, etwas was das Auge nicht schaut, das Ohr nicht hört, die Hand nicht betastet .... nemlich: Woher und Wozu diese Dinge? Weil aber zur Beantwortung dieser Frage die Sinne mit dem durch sie gebildeten Begriffe nicht genügen, so faßt der Mensch die folgende Denkfunction, die ihm eine Antwort auf jene Frage geben soll, als eine von der erstern verschiedene auf, und gibt ihr auch eine andere

Benennung. Weil wir nun aber — wenigstens nach einem von Alters hergebrachten Sprachgebrauche — dasjenige Etwas, was hinter den Sinnen des Menschen, aber doch im Menschen ist, und ihn eben, aber nicht ohne die Sinne, zum Menschen macht, Geist zu nennen pflegen; darum nennen wir auch diese Denkfunction, weil sie dem Geiste zueignend, geistiges Denken, oder nach einem andern angenommenen Ausdrucke: ideelles Denken [1]).

Das Verhältniß dieses Denkens zum erstern veranschauliche uns ein Richter, der über irgend eine verübte Unthat das Urtheil zu fällen hat. Erst muß die ganze That, wie sie der Thäter verübte, dargethan werden: sie muß als innere Erscheinung vor ihm auftreten. Das geschieht mittelst Aussage des Thäters selbst oder der Zeugen der That. Nachdem der Richter diese verhört, und so viel möglich die äußerlich verübte That erkannt hat, mit allen äußern Umständen, die dabei Statt gefunden: dann läßt er den Thäter wie die Zeugen abtreten. Jetzt geht es auf etwas anderes los; wozu er der Aussage des Thäters, wie der Zeugen nicht mehr bedarf; ja diese könnten ihm jetzt sogar hinderlich sein. Woher d. h. welchem Gedanken entsproßte jene Unthat? welche Absicht leitete den Thäter? geschah das mit Willen oder wider Willen? Und dieses äußerlich nicht Wahrgenommene, die unsichtbare verheimlichte Absicht, gibt in vielen Fällen dem Strafurtheile die Richtung; daher kommt es, daß dasselbe äußere Verbrechen z. B. der Todtschlag sehr verschieden bestraft wird [2]).

Was hier die Eruirung des Thatbestandes: das in unserm Falle das sinnliche Denken; was die Schöpfung des Urtheiles nach dem Thatbestande und der verborgenen Absicht, das in unserm Falle das geistige Denken. Wie nun im Gerichtsverfahren zwischen Voruntersuchung, Ermittlung der That, und der eigentlichen Urtheil-

---

[1]) Insofern das Resultat dieses Denkens nicht der Begriff, sondern im Gegensatze zu ihm, die Idee genannt wird.

[2]) Wer einen Menschen erschlägt und Willens war, ihn zu tödten, der soll sterben. Hat er ihm aber nicht nachgestrebt ... so will ich dir einen Ort bestimmen, dahin er fliehen soll. ... Exod 21, 12—13.

schöpfung unterschieden wird, und das nicht ohne Grund: ebenso und eben darum wird auch zwischen sinnlichem und geistigem Denken im Menschen unterschieden.

Diese Unterscheidung hat sonach einen zweifachen Grund: 1. Ist beim sinnlichen Denken ein Etwas im Menschen thätig, dessen er im geistigen Denken nicht mehr actu bedarf, das sind die Sinne; das geistige Denken kann ohne die Sinnesthätigkeit vorgehen. 2. Bezieht sich jede dieser beiden Denkthätigkeiten auf ein Anderes. Aeußerlich Wahrnehmbares ist der Inhalt des sinnlichen Denkens; Unsichtbares, Verborgenes, als: der innenseiende Gedanke, die tief liegende Ursache, das im Abgrunde verdeckte Wesen oder Grund — ist der Inhalt des geistigen Denkens.

Wird aber dieses zweifache Denken im Menschen von uns unterschieden, indem wir denkend unsere Gedanken zerlegen [1]), und so auf zwei Denkweisen stoßen; so muß festgehalten werden: daß wir gar oft in Gedanken etwas scheiden, was in Wirklichkeit stets verbunden bleibt. Darum darf auch auf diese im Denken blos gemachte Unterscheidung des sinnlichen und geistigen Denkens im Menschen hin, die Sache sich nicht so vorgestellt werden, als ob einmal das sinnliche Wesen im Menschen ohne den Geist, und ein anderes Mal der Geist bei gänzlicher Unthätigkeit des sinnlichen Wesens thätig sein würde. Nein! das menschliche Wissen ist ein Eines, wie der Mensch nur Einer ist. Wie aber dieser Eine Mensch als ein sinnlich-geistiges Wesen — nach christlicher Anschauungsweise — gefaßt wird; so wird auch die Denkthätigkeit des Menschen, in ihrer Gesammtheit Eine nur, beschrieben und unterschieden als eine sinnlich-geistige Denkthätigkeit [2]); in welcher Sinnliches und Geistiges zu

---

[1]) So unterscheidet auch Paulus verschiedene Gedanken im Menschen, die über einander und gegen einander stehen, indem er sagt: „daß die Gedanken sich unter einander anklagen und lossprechen," Röm. 2, 15. Also richtende — höher stehende — und gerichtete Gedanken.

[2]) „So hat der Mensch bei der Duplicität seiner Natur, die ihn überdies zum Vereinwesen von Natur- und Geistesleben macht, doch nur Ein Selbstbewußtsein, Eine Ichheit (Persönlichkeit), in welches zugleich das Bewußtsein einer Natur (das begreifliche Denken) eingegangen ist."

Einem Denkacte sich formal einet, ohne daß darum Sinnliches und Geistiges dem Wesen nach Eines und Dasselbige wäre.

Mit dem begründeten Unterschiede zwischen sinnlichem und geistigem Denken im Menschen ist aber auch die Unterscheidung zwischen begrifflicher und ideeller Negation, oder nach Mertens Ausdrucke: die Unterscheidung der Negation des begriff-

---

Anton Günther's Vorschule I. S. 87. zweite Aufl. „Der Empirismus ist ja nur dann roh zu nennen, wenn er sich für ein Noli me tangere ansieht, und dem Denken allen Zutritt verbietet, als gingen sich beide gegenseitig nichts an. Solch einen brutalen Empirismus gibt es allerdings; so wie es auch einen gleich brutalen Puritanismus des Denkens gibt, der den Erfahrungsbegriffen als Heimat das animalische Leben im Menschen anweist; als ob das Thier im Menschen Erfahrungen machen könnte. „Juste-Milieus" Günther S. 270.

„Selbstbewußtsein und sinnliches Wissen, obwohl sie zwei verschiedenen Principien angehören und nach einander in ihre Entwicklung eintreten, erscheinen doch auch mit einander, zu Einem, dem menschlichen Bewußtsein verbunden. Ist der Mensch einmal zum Selbstbewußtsein erwacht, so weiß er sich eben so wenig als reiner Geist, der in ideeller Weise seine Selbstoffenbarung vollbringt, wie als reines Naturindividuum, das nur seiner materiellen Erscheinungsweise inne wird; sondern indem er um sich als Geistwesen in ideeller Weise weiß, schwebt ihm zugleich die Sinnesvorstellung von seiner leiblichen Individualität vor; und indem er seiner leiblichen Zustände sinnlich vorstellend inne wird, verbindet sich damit der Ichgedanke, in welchem der Geist das Wissen um sich hat. Und dieses Miteinander des Selbstbewußtseins und des sinnlichen Bewußtseins ist kein rein äußeres, beides Wissen im bloßen Nebeneinander umschließendes, sondern auch ein innig verknüpfendes, denn die Sinnesvorstellung wird durch Bezogenwerden auf das Ich dem letztern einverleibt, wie andererseits der Ichgedanke auf das Naturleben des Menschen bezogen dem letzteren zugewiesen ist. Wir sagen: Ich N. N. — in welchem Ausspruche dem Geiste die Vorstellung unserer leiblichen Individualität anheim gegeben wird, und wir sagen: Ich empfinde, schaue, wobei wir dem Naturprincipe, welches empfindet, schaut, den Ichgedanken zustellen u. s. w. Merten Grundriß der Metaphysik. S. 88—89.

lichen und ideellen Denkens — gerechtfertigt; da, wie Herr Michelis selbst eingesteht, „eine Negation in allem unserm Denken liege [1]."

Wenn also Herr Michelis, wie aus seinen oben angeführten Worten hervorgeht, das sinnlichen Wissen, das auch dem Thiere eignet, im Menschen wie im Thiere abweiset, so versetzen wir: Wer immer das sinnliche Wissen, nach Günther, richtig aufgefaßt hat, wird keinen Anstand nehmen, solches im Menschen wie im Thiere bestehen zu lassen. Es ist dieses Wissen gleich zu setzen dem Schauen, dem Kennen mittelst der Sinne: was allerdings dem sinnbegabten Thiere zukommt, wie dem Menschen; wie denn überhaupt das Thierische vom Menschen nicht hinweggeschafft werden kann, weil der Mensch wirklich und wahrhaftig auch Thier ist, aber nicht nacktes oder bloßes Thier, sondern zugleich auch Geistwesen. Der Mensch hat mit dem Thiere nicht nur die leiblichen Bedürfnisse, die Art und Weise ihrer Befriedigung gemeinschaftlich, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung und die dieser entspringende Kenntniß; welche Kenntniß selbst die Offenbarung auch dem Thiere zukommen läßt, wo es heißt: Es kennet der Ochs seinen Eigenthümer und der Esel die Krippe seines Herrn." Jes. 1, 3. (Das Thier kennt, „wer sein Wohlthäter ist.") Ebenso wird aber dem Thiere ein Erkennen, dessen nur der Mensch fähig ist, abgesprochen, wo es heißt: „Werdet nicht wie das Pferd und Maulthier, die keinen Verstand haben." Ps. 31, 9. Eine gleiche Unterscheidung des Wissens im Menschen liegt in den vielbekannten Worten des heil. Paulus: Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes Gottes ist: denn es ist ihm Thorheit, und er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurtheilt werden muß." 1. Cor. 2, 14.

So hat denn, nach dem Gesagten, Günther, wenn er das Thier nicht ohne alles Erkennen oder Wissen sein läßt, nicht nur die denkenden Männer der uralten vergangenen Zeit wie die der Gegenwart

---

[1]) Aber richtig erscheint nach dem Gesagten folgende Behauptung des Herrn Michelis: „denn ist jede Negation ihrem Wesen nach ein rein formelles, wie kann ich dann noch die Negation nach den Kategorien des Begrifflichen, des Idealen unterscheiden." S. 28.

für sich, sondern auch die Offenbarung selbst. Und wie diese selbst zwischen höherer und niederer Erkenntniß — zwischen Kenntniß- und Verstandhaben, zwischen natürlicher Auffassung und geistiger Beurtheilung — unterscheidet, und diese — die niedere Erkenntniß — auch dem Thiere zukommen läßt: so und nicht anders hat es auch nach Günther zu geschehen. Wenn aber Letzterer dieses Erkennen — nach dem Schriftausdrucke — ein Denken oder Wissen nennt, so kommt es hiebei nicht auf den Ausdruck allein an, sondern auf die damit bezeichnete Sache, d. h. unter dem, dem Thiere zukommenden Denken und Wissen darf nur solch ein Denken und Wissen verstanden werden, welches Günther nach klaren und bestimmten Ausdrücken dem Thiere zueignet. Das dem Menschen eigenthümliche Wissen — das geistige — muthet Günther dem Thiere nicht zu; gleichwie er das sinnliche Wissen im Menschen durch die Einigung mit dem geistigen, ein vollkommeneres sein läßt, als im nackten Thiere [1]. — Darum ist von Seite der Offenbarung kein Grund da, den Günther wegen dieser Unterscheidung vor's Gericht zu belangen; wohl aber muß man ihm eben wegen dieser Unterscheidung die Ehre, „daß er ein guter Lehrmeister ist" zuerkennen, nach dem alten Spruche: Qui bene distinguit, bene docet; und sein Sinn ist darum keineswegs als ein kranker Sinn dem gesunden Menschensinne mit Grund entgegen zu setzen. (Vergl den Inhalt des Art. von Michelis.)

Haben wir nun im Bisherigen die Negation im menschlichen Denken betrachtet: so gehen wird von dieser über auf die Negation im göttlichen Denken.

---

[1]) Mit der bishergen Darstellung aber soll keineswegs der Gedanke bezweckt werden: als fände zwischen dem Vorstellen des Menschen und des Thieres in jeder Beziehung ein bloß quantitativer Unterschied Statt. Auch dieser wird in ihm als höchstem Naturgebilde angetroffen werden; aber auch nicht mehr in seiner Reinheit von dem Eintritte des Ichgedankens anzufangen, der auf kein natürliches Vorstellen einen Einfluß ausübt, der jenes (mit Ausnahme des Materials) zu einem wesentlich andern macht." Günther Eurist. und Heracl. S. 213.

3. Die Negation ist auch im göttlichen Denken.

Wenn Herr Michelis die Negation, — weil sie ein rein formeller Act unsers Denkens ist, mit den rein formellen Begriffen unsers Denkens überhaupt — vom Denken Gottes, von der innern Lebensbewegung Gottes fern wissen will [1]): so behaupten wir das gerade Gegentheil, und ohne Furcht, uns dadurch gegen Gott zu versündigen, sagen wir ganz frei und offen: „Die Negation ist auch im göttlichen Denken."

Das Zurückschließen vom menschlichen Denken auf das göttliche hat in der Gottbildlichkeit des Menschen allein schon genügenden Grund und festen Halt. Denn so fragen wir, wenn zwischen dem Denken oder der inneren Lebensbewegung Gottes und der des Menschen keine Aehnlichkeit gefunden werden darf, — worin besteht dann die Gottbildlichkeit oder Gottähnlichkeit des Menschen? — Das Wesen theilt der Mensch mit Gott nicht; das wäre pantheistisch, er muß, damit seine Gottbildlichkeit nicht in Rauch verfliege, die Form oder die innere Lebensbewegung d. i. die Denkthätigkeit, irgendwie mit Gott gemeinschaftlich haben: diese ist im Menschen eine der göttlichen nicht gleiche zwar, aber doch ähnliche. Dieß muß so lange zugestanden werden, als das Wort Gottes: „Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß," Gen. 1, 26. und das Wort des Propheten: „Das Licht deines Angesichtes, Herr, ist gezeichnet über uns," Ps. 4, 7. noch die alte Bedeutung behauptet [2]). — Wenn aber Gott höher zu denken betheuert, indem er spricht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, noch eure Wege meine Wege . . . denn wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind meine Wege höher als eure Wege, und

---

[1]) Seite 35. 36.

[2]) Orthodoxe Theologen unterscheiden zwischen natürlichem und übernatürlichem Ebenbilde Gottes im Menschen. Ersteres versetzen sie in die jedem Menschen von Natur aus zukommenden Gaben der vernünftigen Erkenntniß und des freien Willens; letzteres dagegen in die leibliche Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit, die Herrschaft über die Naturwesen, in die heiligmachende Gnade und göttliche Kindschaft.

meine Gedanken über eure Gedanken," Jes. 55, 8—9., so sind diese Worte Gottes nur von der Unergründlichkeit der göttlichen Rathschlüsse zu verstehen, die der beschränkte Menschengeist nicht zu begreifen vermag; nicht aber sind diese Worte so zu deuten, als wenn all und jedes Denken des Menschen ein dem göttlichen Denken widersprechendes oder entgegengesetztes wäre; denn in diesem Falle hätten die häufigen Aufforderungen an die Menschen zum „recht denken" keine Bedeutung: „Was wahr ist, was ehrbar, was gerecht . . . das beherzigt" nach der Vulgata „haec cogitate." Phil. 4, 8. „Wenn ihr ja in der Wahrheit Gerechtigkeit redet, so urtheilt, was recht ist, ihr Menschenkinder." Ps. 57, 2.

Aber nicht nur durchs Zurückschließen vom Menschen als dem Gottesbilde wird die Negation im göttlichen Denken gefunden (nicht erfunden), sondern in der uns von Gott selbst gegebenen positiven Offenbarung ist die Negation leicht bemerkbar: und zwar erstlich implicite und zweitens explicite. Implicite: denn die Offenbarung stellt uns Gott als dreipersönlich dar, so daß jede Person um sich als um ein Seiendes weiß; dazu ist aber Scheidung der einen göttlichen Person von jeder der beiden andern nothwendig; diese Scheidung wieder kann ohne Negation nicht vollzogen werden. Der Vater also muß sich wissen: nicht nur als Vater, sondern auch als Nicht-Sohn und Nicht-Geist; desgleichen auch der Sohn . . . Das ist die Negation im göttlichen Denken nach innen. — Eben so muß Gott, da er sich als Creator weiß, auch sich wissen als Nicht-Creatur, d. h. Gott muß sich als Creatur negiren. Und das ist Negation im göttlichen Denken nach außen. Ohne diese Scheidung, die nur mittelst der Negation vollziehbar gedacht werden kann, würde Gottes Wissen ein dunkles sein, was nicht sein kann: weil „Gott Licht ist, und in ihm keine Finsterniß ist." 1. Joh. 1, 5., weil er „bewohnt ein unzugängliches Licht," 1. Tim. 6, 16. und weil „Alles (d. i. Er selbst und alle Creatur) nackt und offenbar vor seinen Augen ist." Hebr. 4, 13.

Explicite — ausdrücklich — ist die Negation enthalten in dem Worte Gottes, wie uns selbes die christkatholische Kirche vermittelt. Nach diesem bejaht sich Gott als Gott, negirt aber auch zugleich

ausdrücklich das Gottwesen außer sich: „So sehet denn, daß ich es allein bin, und daß kein anderer Gott ist außer mir.“ Deut. 32, 39. „Ich bin der Herr und keiner mehr, außer mir ist kein Gott.“ Jes. 45, 5. „Vor mir ward kein Gott gemacht, und so wird auch nach mir keiner sein.“ Jes. 43, 10. „Ich bin Gott, und sonst ist kein Gott, und mir ist keiner gleich.“ Jes. 46, 9. — Ebenso wird nach der heil. Schrift die Creatur als solche bejaht, das Gottwesen an ihr negirt: „Denn Aegypten ist Mensch und nicht Gott, ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist.“ Jes. 31, 3. (Also mahnt ab der Prophet vom Vertrauen auf die Macht Aegyptens wider die Feinde Israels.) So negirte Christus seine Lehre erst als eine menschliche Lehre, und dann bejahte er sie als eine göttliche: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen der mich gesandt hat.“ Joh. 7, 16. — Sollen nun diese negirenden Aussprüche der heil. Schrift nicht auch eine Negation im Denken Gottes voraussetzen? Soll Gott selbst und der gottbegeisterte Seher anders sprechen als denken?

Indem wir hiemit die Negation auch im göttlichen Denken genugsam nachgewiesen zu haben glauben, gehen wir über auf die Bedeutung der Negation.

4. Bedeutung und Nothwendigkeit der Negation

Wenn uns auf das im Voranstehenden über die Negation Gesagte die Verdächtiger derselben versetzen: „Wir geben ja die Negation ohne Widerrede zu; nur kommt ihr nicht jenes Gewicht, jene Bedeutung zu, welche ihr zugeschrieben wird: daß sie eine Quelle oder Vermittlerin der Erkenntniß sei [1]:“ so sagen wir: Ist die Ne-

[1]) »Die Negation kann unmöglich der Realgrund und die eigentliche Quelle für die Erkenntniß des Andern, oder irgend eines realen Objectes sein; es wäre das eine petitio principii. Deshalb weil die Negation nothwendige Bedingung unsers positiven Erkennens ist, ist sie noch nicht der Realgrund und eigentliche Quelle oder auch nur Vermittlerin unserer Erkenntniß; daraus, daß wir nicht ohne die Negation, weil nicht ohne die Unterscheidung, irgend etwas erkennen, folgt noch nicht, daß wir durch die Negation vermittelst der Negation erkennen.« Michelis, Münsterer Zeitschrift Seite 29—30.

gation die nothwendige (wiewohl negirte) Bedingung unseres positiven Erkennens — (was die Verdächtiger derselben selbst zugeben), — so muß ihr nothwendig auch eine Bedeutung zukommen; sie muß eine Vermittlerin des Erkennens sein; es muß feststehen, daß wir, weil nicht ohne die Negation, eben deshalb durch die Negation oder vermittelst der Negation erkennen: weil wir mittelst des Denkens erkennen, die Negation aber ein

---

Auch wir sagen, daß die Negation der Realgrund der Erkenntniß von Etwas nicht sein könne: denn der reale Grund kann kein anderer sein, als der Gegenstand selbst. Von Seite des Erkennenden bleibt das Erkennen immer nur etwas Formales. Der Erkennende bleibt nach wie vor dem Erkennen dasselbe Reale und gewinnt durch das Erkennen keine neue Realität, wohl aber bekommt sein, dasselbe gebliebene, Reale eine neue Form, einen neuen Strahl; der Blume gleich, die im Keime oder innersten Grunde dieselbe ist, — ob sie noch verschlossen in der Knospe, oder schon entfaltet in voller Blüthe pranget. Sie bleibt dasselbe Reale, aber in anderer Form: so auch das erkennende Reale, dem durch die Erkenntniß ein neuer Strahl mehr zugekommen, sei es von außen her oder von innen heraus.

Sagen aber: daß die Negation die nothwendige Bedingung unseres positiven Erkennens, aber doch nicht einmal Vermittlerin unserer Erkenntniß sei," — scheint uns ein Widerspruch: weil „nothwendige Bedingung von Etwas sein," und „Vermittlung von Etwas sein," sich zu einander so verhalten, daß wenn zwischen beiden geschieden wird, das Erstere mehr besagt als das Letztere.

Auch muß allerdings ein Positives zuvor dasein, bevor eine Negation Statt finden kann. Darum steht oben an — am Anfange alles Denkens und Daseins der Positive: **Ego sum qui sum.** So lange dieser allein war, da war auch keiner Negation ein Platz eingeräumt, — als der Negation in ihm selbst — nach innen. Aber nachdem dieser in der Schöpfung ein anderes Positives gesetzt hat, seit der Zeit sind zwei Positive: Schöpfer und Geschöpf. Sobald aber zwei Positive da sind — und damit die zwei nicht als Eines gelten, muß Scheidung und Negation eintreten.

Die Art und Weise, wie die Negation die Erkenntniß der Realität der Dinge vermittele, haben wir in unserm Artikel gegen Fring's umständlich nachgewiesen: wo wir zwischen Quelle und Vermittlerin unterschieden und es mit dem Gleichnisse einer verborgenen Wasserquelle verdeutlichten. (Vergl. diese Zeitschrift 3. Bd. 2. Hft. S. 294.)

unzertrennliches Moment in unserm Denken ist; denn in Affirmiren und Negiren verlauft alles Denken des Menschen. Die Negation also von der Vermittlung des Erkennens ausschließen, heißt eben so viel, als das Erkennen ohne Denken ermöglichen.

Der Mensch wird von Natur aus gedrängt, sein einmaliges Erkennen zum möglichst höchsten Grade der Klarheit und Deutlichkeit zu erheben; dieses aber kann nur durch Unterscheidung des Einen von dem Andern erzielt werden. Ich kann z. B. nicht sagen, daß ich die Taube als solche kenne, so lange ich sie vom Raben oder jedem andern Vogel nicht zu unterscheiden vermag. Ja, daß ohne eine solche Unterscheidung — im begrifflichen Denken — eine eigentliche Erkenntniß der Naturdinge nicht möglich sei, soll schon daher einleuchten, daß zu einer jeden Begriffserklärung unterscheidende d. i. von Andern ausschließende — Merkmale vorkommen sollen. So lange aber der Mensch von Etwas keine Begriffserklärung, wenn auch nicht eben eine streng wissenschaftlich abgefaßte, zu geben im Stande ist, kann man von ihm auch nicht sagen, daß er dieses Etwas erkenne. Sobald er es aber erklärt, scheidet er es vom Andern aus, d. h. er negirt es am Andern, und das Andere an ihm (an ihm, d. h. dem Etwas, das er erklärt). So ist die begriffliche Negation eine nothwendige Vermittlerin des begrifflichen Wissens.

Nicht anders steht's mit der ideellen Negation. Ohne diese keine Selbst- und Gotteserkenntniß.

Der Mensch ist nun einmal da, und denkt sich als ein Seiendes — (d. h. er weiß sich), nachdem er zum Selbstbewußtsein gelangt ist; aber welch ein Seiendes er sei, das kann er innerlich sich gewiß werden nur durch eigenes Nachdenken über sich. — Nach der christlichen Offenbarungslehre ist der Mensch ein geschaffenes Wesen: ein Geschöpf. Wie nun kann der Mensch durch eigenes Nachdenken sich als solches erkennen, oder nachdem er dies durch's Wort von Andern gelehrt worden ist, wie kann er der Gründe dieser Wahrheit sich bewußt werden? Der Gang zu dieser Erkenntniß ist folgender.

Der denkende Mensch gewahrt an andern seiner jüngern

Mitbrüder die Unzulänglichkeit, zum Selbstbewußtsein zu kommen; dieser Unzulänglichkeit ist er auch an sich selbst bewußt, denn er weiß recht wohl, daß er gleich seinen jüngern Mitbrüdern nicht immer um sich gewußt hat, oder er weiß Sich jetzt als ein nicht in aller vergangenen Zeit Um-sich-gewußt-habendes; er weiß, daß auch ihm, um aus dem Zustande des Nicht-um-sich-wissens in den des Um-sich-wissens versetzt zu werden, die Hilfe Anderer von Nöthen gewesen ist. — Diese Unzulänglichkeit — nach philosophischer Redeweise „Beschränktheit" genannt — muß er als eine durchgreifende ansetzen, der sich kein Menschenwesen entziehen kann.

Wie er dieses gewahrt, nemlich, daß die Menschen nur mit Hilfe Anderer zum Selbstbewußtsein gelangen können, so gewahrt er auch noch ein Anderes, nemlich, daß die Menschen im Lauf der Zeiten enstehen oder werden, und zwar nicht von oder durch sich, sondern durch Andere, die vor ihnen schon dagewesen sind, weil aus dem Nichtseienden kein Seiendes werden kann. Und auch diese Unzulänglichkeit, die Unzulänglichkeit zu werden oder in's Sein zu treten — nach philosophischem Sprachgebrauche „Bedingtheit" genannt, — muß er in derselben Ausdehnung für Alle geltend machen: Alle Menschen sind, weil nicht immer daseiende, gewordene und zwar nicht von oder durch sich, sondern durch andere gewordene d. i. in letzter Instanz von Gott gesetzte, oder erschaffene. Hat aber der Mensch auf diesem Wege des Nachdenkens über sich und seine Mitbrüder die gesammte Menschheit als beschränkt und bedingt, und hiemit als endlich, als Geschöpf erkannt, so hat er damit zugleich schon den Schöpfer mit erkannt: weil Geschöpf ohne Schöpfer nicht sein kann.

Was aber, damit wir auf die Negation zu sprechen zurückkommen, was ist das eigentliche Moment — Moviment, — das den Menschen zur Erfassung des Schöpfers hinüber- oder hinauf führt? Das tief innerste Bewußtsein der allumfassenden Unzulänglichkeit, „durch sich zum Selbstbewußtsein zu gelangen," und „durch sich zu werden." Weil die gesammte Menschheit nicht durch sich geworden sein kann, indem jeder einzelne Mensch nur durch Andere werden

kann, — oder wird; darum muß über und vor der Menschheit ein Wesen sein, das die Nicht-durch-sich-gewordenen gesetzt — geschaffen hat: es muß ein Schöpfer, ein Gott sein.

Wer dieser unserer Gedankenreihe aufmerksam nachgegangen ist, wird leicht ersehen, daß jenes Moment, das den Menschen nach dem Schöpfer langen macht, ein der Form nach negirendes ist: denn der Mensch wird nicht über sich hinaus nach Hilfe und Stütze greifen, so lange er sich selbst genug ist; nur das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit ist ihm, so zu sagen, der Stoß, der ihn höher, über sich und sein Geschlecht zu greifen unwiderstehlich mahnt: nach dem Wesen, dessen alle Andern bedürfen, das aber selbst Niemandes bedarf: „Wisset, daß der Herr, Er, Gott ist: Er hat uns gemacht, und nicht wir uns selbst." Ps. 99, 3. „Ich sprach zu dem Herrn: Mein Gott bist du, denn meiner Güter bedarfst du nicht." Ps. 15, 2.

Daß solchermaßen im selbstbewußten Menschen eine Gotteserkenntniß möglich ist, dafür bürgt uns das Ansehen des heiligen Apostels Paulus, der die Heiden als schuldig und strafwürdig erklärt, daß sie Gott nicht erkannten, wenn gleich der positiven Offenbarung entbehrend: „Was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart; denn das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, so daß sie keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 19—20.

Daß aber auch der gläubige Christ, nachdem er schon zur Erkenntniß des Schöpfers durch äußere Belehrung gekommen ist, die so erlangte Gotteserkenntniß auf die angegebene Weise erhöhen, lichter machen könne, daß ist eben so einleuchtend, als durch die christliche Offenbarung zur Pflicht gemacht; wornach wir „zunehmen (also nicht still stehen bleiben, es bei der einmal erlangten Erkenntniß bewenden lassen), sollen an der Erkenntniß . . . Damit wir nicht mehr Kinder seien, die wie Meereswellen hin und herfluthen, und von jedem Winde der Lehre hin und her getrieben werden." Ephes. 4, 14. . .

Aber nicht nur die nothwendige Bedingung und Vermittlung

alles klaren, deutlichen Erkennens ist die Negation: sondern ihr kommt sogar in Bezug auf das Thun und Handeln im freien Menschen eine Bedeutung zu; denn der Mensch, als denkendes, freies Wesen, handelt nur nachdem und wie er erkannt hat: Ohne Erkenntniß ist das Handeln ein unfreies, ein getriebenes (durch den Trieb der Natur vermitteltes). — Wie sich nun alles Denken des Menschen im Affirmiren und Negiren verlauft, so auch all sein Thun und Handeln. Eben das aber bedingt allen sittlichen Werth des Menschen, daß er in seinen Werken zur rechten Zeit und am rechten Orte negire, wie affirmire, darum theilen sich alle freien Handlungen des Menschen in gute und böse, in Sünde und Tugend. In einer jeden menschlichen Handlung, sei sie sündhaft oder tugendhaft, liegt Affirmation und Negation zugleich; mit dem Unterschiede nur, daß in der Tugend der Wahrheit gemäß, in der Sünde aber der Wahrheit zuwider affirmirt, wie negirt wird.

Veranschaulichen wir uns dies erstlich an der Sünde, und zwar an dem ersten uns bekannten Sünder, von dem es heißt, daß „er in der Wahrheit nicht bestanden, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenthume, denn er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge." Joh. 6, 44. Dieser war allerdings, da er zum Lügner ward, ein Verneinender oder Negirender; denn er negirte: 1. den Seienden, den Durch-sich-seienden, als seinen Schöpfer und Herrn; 2. negirte er Sich, als den von Jenem Abhängigen und ihm zu gehorchen Verpflichteten. Aber dieser Lügner affirmirte auch zugleich; nemlich er affirmirte Sich als einen Absoluten dem Wesen nach, wenn auch der Form nach (z. B. per emanationem Gottes) gewordenen. Durch dieses Doppelte, nemlich: durch diese Affirmation wie durch jene Negation „ist er in der Wahrheit nicht bestanden," und ist Lügner und darum Sünder geworden. Er negirte das Wirkliche, das was ist als solches, und er affirmirte das Unwirkliche, was und wie es nicht war und nicht ist: und das ist Lüge und Sünde. — Eben so läßt sich dies an der Sünde unsers Stammvaters aufzeigen. Auch dieser affirmirte und negirte, aber gleichermaßen nicht der Wahrheit, weil nicht der Wirklichkeit gemäß. — Und so läßt sich in einer

jeden Sünde Affirmation und Negation zugleich, wie sie Hand in Hand mit einander gehen, nachweisen. Die Negation in der Sünde liegt in der Beziehung derselben auf Gott, wo es thatsächlich heißt: „Du bist jetzt nicht mein Herr und Gebieter; ich anerkenne diesen deinen Willen nicht als Richtschnur meiner Handlungen. Die Affirmation aber liegt in dem Sich-selbst-erheben über Gott und dessen Willen; wo es eben so thatsächlich heißt: „Ich bin jetzt mein eigener Herr, ich bin unabhängig von dir." „Wir wollen nach unseren Gedanken wandeln und thun." Jerem. 18, 12. „Wer ist unser Herr?" Ps. 11, 5. „Es ist kein Gott." Ps. 13, 1. So denken und sprechen die sündigen Menschenkinder nach den Angaben der Propheten; gleichwie auch Gott selbst die Sünde in das Wandeln des Menschen nach dem eigenen Gedanken versetzt: „Den ganzen Tag breite ich meine Hände aus nach dem ungläubigen Volke, das seinen Gedanken nachwandelt auf einem Wege, der nicht gut ist." Jes. 65, 2.

Solchermaßen gestaltet sich das Gedankending zu einem wirklichen äußern Dinge; die Lüge, erst nur ein Gedankending, bekommt so zu sagen in der äußerlich vollzogenen That einen Körper, und die Lüge — das Nichts — wird zu einem wirklichen Etwas, das bleibt und ist, so gewiß die Freiheit ist in ihrer jedesmaligen Bestimmtheit durch Selbstbestimmung; aber bleibt als ein wirklicher Widerspruch gegen den Seienden — durch — sich, gegen denjenigen, der Sein und die Wahrheit ist. Dieser Widerspruch — sagten wir — bleibt, weil das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann. Bei allem Bleiben aber ist es doch insofern ein Nichts, als die dadurch angestrittene Wahrheit oder Wirklichkeit nicht vernichtet wird, sondern im Sein verharrend jenen Widerspruch als ihren Feind und Gegner anschaut und verabscheut, als etwas Nichtiges weil Ohnmächtiges gegen sich: „Der Mann, der im Gesetze des Herrn seine Lust hat, wird sein wie ein Baum, der gepflanzt ist an Wasserbächen ... Nicht so die Gottlosen, nicht so! sondern wie Staub, den der Wind von der Erde aufweht. Darum bestehen die Gottlosen nicht im Gerichte." Ps. 1. „Wir vermögen nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit." 2. Cor. 13, 8. Im glei-

schen Sinne nennt Jesaias irdisches Gut, wenngleich dieses ein Wirkliches ist, doch ein „Nichts.„ „Sie vertrauen auf das Nichts." Jes. 59, 4. So werden die falschen Götter, die Götzen beschrieben als etwas Wirkliches, Körperliches, das Lüge ist: „Alles was bei ihnen geschieht, ist Lüge. ... Da sie hölzerne, vergoldete und versilberte Bilder sind, so werden daraus alle Könige und Völker erkennen, daß sie Lüge sind, und ist offenbar, daß sie keine Götter sind." Baruch 6, 45—50 [1]). „Was die Speisen betrifft, welche den Götzen geopfert werden, so wissen wir, daß der Götze in der Welt nichts ist, und daß kein anderer Gott ist als der Eine. .." 1. Cor. 8, 4. — Aus diesem soll es einleuchten, daß in jeder Sünde Affirmation wie Negation sei, und in welchem Sinne die innerliche wie die äußerlich-vollbrachte Sünde (Lüge) doch ein Nichts sei [2]).

Wie aber in der Sünde, so ist auch in der Tugend Affirmation und Negation zugleich. Oder was ist wohl der tiefste Grund dessen, was man Religiosität und Tugend nennt? Nicht das Be-

[1]) Hier erlauben wir uns die Bemerkung zu machen:

Daß eben in einer einseitigen Auffassung der Affirmation wie der Negation der Grund zu liegen scheine, warum die Gegner der Negation dieser keine Bedeutung zukommen lassen. Sie haben zwar den Muth nicht, es offen auszusprechen, sie denken im Stillen: „Die Negation sei etwas Teuflisches: weil der Teufel ein Lügner und Negirer ist. — Allein bei tieferer Anschauung muß sich dieser Horror verlieren. Der Teufel ist allerdings ein Lügner. Aber warum und wodurch? daß er Gott als seinen Herrn und dessen Willen als Richtschnur seines Thuns negirte, sich selbst aber und seinen Willen als absolut und unabhängig affirmirte. Er ist also zugleich auch affirmirend, — und dann müßte man auch die Affirmation aus dem göttlichen Denken entfernen. — Es ist also zu unterscheiden, was negirt, wie auch was affirmirt wird. Nicht alle und jede Negation ist schon Lüge und Sünde, gleichwie nicht alle und jede Affirmation Religiosität und Tugend ist. Affirmation wie Negation kann der Wahrheit gemäß recht gebraucht, aber auch jede der Wahrheit zuwider mißbraucht werden; der mögliche Mißbrauch aber benimmt einer Sache nicht den Werth.

[2]) Die Götzen werden mit ψεῦδος — Lüge — bezeichnet, die vergötterten Geschöpfe und ihre Bilder, weil sie das nicht sind, als was sie gelten — also Lüge im objectiven Sinne sind

wußtsein: „Ich bin nicht durch mich, sondern durch dich, o Gott! Du bist, weil mein Grund und Schöpfer, darum auch mein Herr und Gebieter, und ich bin nicht mein eigener Herr; ich bin ein von dir Abhängiges.“ „Kommt lasset uns anbeten und niederfallen, und weinen vor dem Herrn, der uns gemacht hat; denn er ist der Herr, unser Gott, und wir sind das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Hand.“ Ps. 94, 6—7. Das Bewußtsein meiner Unzulänglichkeit, zu werden durch mich selbst also, dieses ist es, was mich an den Schöpfer mich anhalten und den göttlichen Willen mich ehren und vollziehen macht. Ist aber darin — auf den Grund angeschaut — nicht eine Negation?

Veranschaulichen wir uns dies an dem großen Tugendhelden Abraham. Was war ihm der Beweggrund, daß er sein geliebtes Vaterland verläßt und in ein fremdes Land hinzieht? Daß er seinen heißgeliebten Sohn zu schlachten schon die Hand ausstreckt? Wohl war es das Bewußtsein: „Daß Gott ist der Herr, und dessen Wille die Richtschnur des menschlichen Handelns“ — also Affirmation. Aber wenn mir Jemand ein Schweres gebietet, wie es hier der Fall ist — und dergleichen Schwierigkeiten bieten sich auf der Bahn der Tugend häufig dar, — warum soll ich da, wo sich meine sinnliche Natur so sehr dagegen sträubt, warum soll ich da nach eines Andern Willen handeln, wozu mir Gewalt anthun? Nur das Bewußtsein meiner Abhängigkeit, meiner Unzulänglichkeit aus mir selbst, kann mich da dem Willen Gottes unterwürfig machen. Ohne dieses Bewußtsein werde ich mit den gottvergessenen Israeliten sprechen: „Ich will nach meinen Gedanken wandeln und thun.“ Jerem. 18, 12. Aber Gott versetzt mir darauf: „Verkehrt ist dieses dein (euer) Denken.“ Jes. 29, 16. „Bessere deine Werke und deine Absichten.“ Jerem. 7, 3. Das Gesagte soll nun deutlich machen, daß auch in der Tugend nicht nur Affirmation, sondern auch Negation sei.

Sei diese letztere aber auch nur einschlußweise — implicite — darin, soll sie darum nicht ausdrücklich — explicite — dargestellt werden dürfen? Ist denn die Aufgabe des forschenden Denkers nicht gerade diese: „Das, was bei oberflächlichem Denken ein Implicitum ist, durch tieferes Nachdenken aus dem Grunde her-

auszugraben und es an's Licht bringen, und so zu einem **Explicitum** zu erheben; oder kann wohl etwas als **Explicitum** herausgelockt werden, was nicht **implicite** da? ist Soll das dunkle Wissen nicht zum klaren werden dürfen, so weit dies in diesem Lande der Dunkelheit möglich ist, wo wir ungeachtet des zweifachen Lichtes — in Vernunft und Offenbarung — doch im gewissen Sinne vom Lichte, — „weil vom Herrn (der das Licht ist) entfernt sind, so lange wir im Leibe sind?" 2. Cor. 5, 6.

Nach dieser Darstellung der Negation nun dürfen die Bedenklichkeiten gegen dieselbe als grundlos erscheinen. Die Negation überhaupt ist nun einmal da, nicht nur, was unsere Gegner selbst eingestehen, in allem menschlichen Denken, sondern sogar in allem menschlichen Thun und Lassen. — Eine Unterscheidung derselben in die begriffliche und ideelle ist eben so zuläßig und gegründet, als ein doppeltes Wissen im Menschen, das begriffliche und ideelle. Eben so muß die Negation auch im göttlichen Denken angenommen werden, weil das menschliche Denken dem göttlichen in den Grundzügen nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr ähnlich sein muß, vermöge der Gottähnlichkeit des Menschen; ja die Offenbarung selbst zeugt für die Negation im göttlichen Denken.

Anlangend endlich den letzten und Hauptpunct — die Bedeutung der Negation — sagen wir: Da der Menschengeist seiner Natur nach Klarheit und Deutlichkeit im Erkennen anstrebt; zum klaren und deutlichen Erkennen aber die Scheidung des Einen vom Andern, oder die Negirung des Einen am Andern nothwendig ist; da eben darin, daß der Creator nicht an der Creatur, und die Creatur nicht am Creator negirt werde, die Confundirung oder Vereinerleiung beider, d. i. der Pantheismus, den Grund habe; und da ohne Scheidung und darum ohne Negation aus diesem nicht herauszukommen sei, so und darum kann der Negation auch eine Bedeutung vernünftiger Weise nicht streitig gemacht werden, denn das Nothwendige kann nicht bedeutungslos sein.

Ob des besondern Gewichtes, den die Gegner der Negation auf diesen Punct legen: „daß der Negation eine Bedeutung im menschlichen Erkennen zukommen;" sei uns erlaubt, den einen unserer schon

angeführten Gründe noch einmal so scharf als möglich hervorzuheben, und noch einen zweiten neuen Grund zu unsern Gunsten diesfalls anzuführen. In ersterer Beziehung sagen wir:

Nachdem Gott selbst, nach den Aussprüchen der heil. Schrift, die Negation in seinen Mund nimmt, sich mit den falschen Göttern vergleicht und an ihnen das Gottwesen negirt, um von jeglichem geschaffenen Wesen unterschieden als den einzig wahren Gott sich darzustellen; da die heil. Schriftsteller überhaupt neben die affirmirende Redeform die negirende stellen, wie z. B. „Denn da er hat ihm Alles unterworfen, hat er nichts gelassen, was ihm nicht unterworfen wäre," Hebr. 2, 8. „Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und nichts wurde ohne dasselbe gemacht," Joh. 1, 3. kann man, so fragen wir, das was Gott thut und wie er es thut, bedeutungs- oder werthlos nennen, kann man wohl ohne Lästerung Gott eine Mangelhaftigkeit im Denken oder sprachlichem Ausdrucke zumuthen? oder will man die heil. Schriftsteller dessen zeihen?

Will man aber dieses nicht, so muß man nicht nur die Negation im göttlichen Denken sein, sondern ihr auch einen Werth zukommen lassen, der eben darin liegt: daß die Negation zum Erkennen und Wissen verhelfe; daß sie also, wohl nicht die einzige und ausschließliche, sondern eine Mitvermittlerin, vornemlich des klaren und deutlichen Erkennens und Wissens ist.

Einen neuen Grund endlich, auf den wir den größten Nachdruck legen zu sollen meinen für die Bedeutung der Negation, ersehen wir darin:

Auf welchem Wege ist das Wunder — als göttliche That, — erkennbar? Was veranlaßt, berechtiget, ja was bemüßigt die Sterblichen, eine That auf dem Schauplatze dieser Welt als eine unmittelbar durch Gott bewirkte zu erklären, im Gegensatze zu den durch die Naturkräfte bewirkten Thaten? Wie prüft noch heutzutage die Congregation zu Rom die zur Canonisation geforderten, von ihr einstweilen nur problematisch angenommenen Wunder? Es läßt sich, ohne Inspiration von Oben, kein anderer Weg der Prüfung denken, als der Negation. Indem sie die vorgebliche Wunderthat, wie sie sich ergeben, dem Wirkungskreise aller Creatur entrückt, d. h. sie als

eine von der Creatur auszugehen vermögende negirt, unterstellt sie Gott als den Thäter derselben. Erst muß von einer Wunderthat feststehen: „das kann die Creatur nicht bewirken;" dann wird die Affirmation der göttlichen Kraft eintreten [1]). Wer hier der Negation die Bedeutung der Vermittlung zum Erkennen, so wie den Vortritt vor der Affirmation nicht zugestehen will, der scheint vergleichbar dem Boshaften, der am hellen Mittag das Auge zuschließt, um dann sagen zu können: die Sonne scheint nicht. So schlossen die ägyptischen Zauberer aus ihrer Unvermögenheit auf das Dasein der göttlichen Macht: „Die Zauberer thaten desgleichen mit ihren Beschwörungen, um Mücken hervorzubringen, und konnten es nicht . . . und die Zauberer sprachen zum Pharao: das ist der Finger Gottes." Exod. 8, 18—19. — Daß und wie die Negation zur Affirmation — Position — auffordere, lehrt die Geschichte, wo nach ausgetriebenem bösen Geiste das Volk verwundert ausruft: „Niemals hat man solches in Israel gesehen!" — Auf diese Negation des Volkes sahen sich die Pharisäer bemüßigt zu affirmiren, um der Negation die Bedeutung zu benehmen, und sie sprechen: „durch den obersten der Teufel treibt er die Teufel aus." Matth. 9, 34 35., welche Affirmation, als eine irrige, in sich falsche, der Herr berichtigt. — Auf diesem Wege der Negation erkannte Nicodemus Jesum als einen von Gott gekommenen Lehrer; Meister, wir wissen, daß du ein Lehrer bist, der von Gott gekommen ist: „Denn Niemand kann diese Wunder wirken, welche du wirkest, wenn nicht Gott mit ihm ist." Joh. 3, 2. desgleichen die Volksmenge über die Heilung des Gichtbrüchigen: „Sie alle verwunderten sich, priesen Gott und sprachen: So etwas haben wir niemals gesehen." Marc. 2, 12. — Da Christus hier die also Schließenden keines Fehlschlusses zeihet, was er sonst öfters gethan hat, wie dies auch eines göttlichen Lehrers Pflicht ist, so muß

---

[1]) Hier geht offenbar vor das und so, was und wie in dem mathematischen Beweise, den man ex absurdo nennt; wo erst die Unmöglichkeit des Einen gezeigt, und aus dieser gezeigten Unmöglichkeit auf die Nothwendigkeit des geraden Gegentheiles geschlossen wird.

auch dieser Weg der Negation zur Erkenntniß des Wunders ein zulässiger sein. — Indem wir hiemit die Bedeutung der Negation zum Erkennen und Wissen genugsam vindicirt zu haben glauben, gehen wir nun über auf die Philosophie überhaupt, und fragen nach dem Verhältnisse derselben zur christkatholischen Offenbarung.

II. Artikel.

Verhältniß der Philosophie überhaupt zur christkatholischen Offenbarung.

1. Der Zweck der Philosophie überhaupt (d. i. der Forschung, des Nachdenkens des Menschengeistes, nachdem dieser zum Selbstbewußtsein gelangt, oder zur Vernunft gekommen ist), kann kein anderer sein, als: „Das äußerlich-objectiv Gegebene nach Ursprung oder Grund und nach Zweck zum Verständnisse zu bringen, nachdem dieses dem Inhalte nach schon zuvor von ihm erkannt worden ist.“ Und in diesem Sinne gibt es nur Eine Philosophie. Wird aber die Philosophie mit verschiedenen Beinamen bezeichnet und so eine Mehrheit der Philosophien statuirt, so geschieht dies nicht mit Bezugnahme auf eine Verschiedenheit in der Denkthätigkeit, sondern nur mit Bezugnahme auf die Verschiedenheit des zu erforschenden, tiefer zu erfassenden — einerseits schon erkannten — Gegenstandes.

Christliche Philosophie demnach unterscheidet sich von jeder andern Philosophie — oder richtiger, von der Einen Philosophie überhaupt — nur nach dem zu behandelnden Inhalte, welcher der im positiven Christenthume gegebene ist [1].

---

[1]) »Wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist, so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als weltgeschichtliche Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben. Ja diese Erhebung wird um so weniger ausbleiben, je großartiger der Inhalt jener Gottesthat ist, und je tiefer der Geist sich von ihm hat ergreifen lassen.« Euristeus und Heracles v. Günther. S. 226.

Denn so wie die Philosophie jede Offenbarung nicht schlechthin ausschließt, so schließt auch das Christenthum die Wissenschaft nicht aus, wenn es auch diese zunächst nicht einschließt...

Zweck der christlichen Philosophie kann darum nur der sein: „Die Christenthums“-Wahrheiten, wie sie geschichtlich an uns gekommen, zum Verständnisse zu bringen, so daß diese, vom Menschengeiste einmal erkannt, als mit ihm (sich), d. i. seinem Denken übereinstimmend befunden, und darum von ihm angenommen oder zu den seinigen gemacht werden, — kurz: „Das im Christenthume äußerlich Gegebene (Objective) zu verinnern (zum innern Verständnisse zu erheben).“ Und damit wir die Sache so scharf als möglich begränzen: „Die katholische Philosophie hat die Aufgabe, die Christenthumswahrheiten, wie die katholische Kirche als reale Anstalt Gottes sie bewahrt und lehrt, als vernunftgemäß zu begreifen und darzustellen, — so daß die immer wieder auftauchende Verunglimpfung des Katholicismus, als eines Bekenntnisses der Unvernunft, als grundlos erscheine.“

2. Es frägt sich um die Art und Weise, wie dies erstrebt werden könne: Von wo muß zu diesem Ende ausgegangen werden?

Wir antworten ohne Scheu: Die Einsicht der Vernunftangemessenheit des katholischen Christenthums kann nur das Ergebniß des selbsteigenen Denkens sein, wobei (das subjective Bewußtsein) das Selbstbewußtsein des Menschengeistes der erste und eigentliche

---

Das Christenthum verhält sich demnach in subjectiver Beziehung zur Philosophie, wie die Religion zur Wissenschaft, wie der Glaube zum Wissen. Und wenn auch der religiöse Glaube zunächst kein wissenschaftlicher Gedanke, weil er zunächst ein innerlicher Zustand ist; so ist dieser doch kein gedankenloser, da er, als Zustand der Entschiedenheit über sein Verhältniß zu Gott, im Selbstbewußtsein des Geistes eben so wurzeln muß, wie in der Thatsächlichkeit des Christenthums. Und wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist; so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als weltgeschichtliche Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben. Ja diese Erhebung wird um so weniger ausbleiben, je großartiger der Inhalt jener Gottesthat ist und je tiefer der Geist sich von ihm hat ergreifen lassen. In diesem Falle gesellt sich nemlich zum Inhalte des Glaubens, als dem Gegenstande äußerer Erfahrung, der Glaubensinhalt als innere Erfahrung. Eurist. u. Heracl. S. 226.

Ausgangspunct bleibt. Das Nachdenken aber über jede einzelne katholische Wahrheit wie über den Gesammtinhalt derselben kann als geendet betrachtet werden, nur mit der gewonnenen Einsicht: „Ich finde den Katholicismus überhaupt, wie auch diese oder jene Lehre desselben insbesondere, der Vernunft angemessen."

Wie der selbstbewußte denkende Menschengeist in Betrachtung der katholischen Wahrheiten selbstständig thätig ist, so muß er auch den Muth haben, im Gefühle der wohlbewußten eigenen Kraft und Thätigkeit das Resultat derselben als ein eigenes Werk anzusehen und auszusprechen sagend: „So ist es, und so muß es sein, weil ich es so und nichts anders denken kann." Nur durch ein solches eigenmächtiges Conclusum des Menschengeistes kann die geoffenbarte Wahrheit als eine vernünftige einleuchten.

Ich kann eine Glaubenslehre auf das Ansehen der lehrenden Kirche gläubig annehmen, weil und nachdem ich die Kirche als unfehlbare Lehrerin schon weiß: aber so lange ich den Zusammenhang der einzelnen Lehre mit dem Gesammtinhalte und mit meiner Denkthätigkeit nicht einsehe, — kann ich die Lehre glauben; — dieser Glaube ist auch vernünftig, weil ich den Grund des Fürwahrhaltens weiß — dieser nemlich ist mir das schon wohl bewußte Ansehen der Kirche, — aber ich kann nicht mit Recht sagen: „Ich finde diese Lehre der Vernunft angemessen [1])."

3. Wird aber bei diesem Vorgange das Selbstbewußtsein als Ausgangspunct angesetzt, so ist wohl zu unterscheiden zwischen katholischer Wahrheit selbst als Object und der Erkenntniß, dem Verständnisse derselben. Die Wahrheit selbst ist eine äußerlich gegebene, aber das tiefere Verständniß derselben ist ein inneres — ein im Innern des Menschen und durch ihn selbst bewerkstelligtes. Für eine jede dieser beiden Behauptungen bürgt die

[1]) Hier ist's, wo zwischen ursprünglichem und entwickeltem Wissen unterschieden werden muß. Das ursprüngliche Wissen um das Christenthum ist ein ebenso unwillkürliches, wie das Wissen um die Naturdinge. Vergl. unsern Artikel gegen Frings. Zeitschrift für die gesammte kath. Theologie. Wien. 3. Bd. 2. Hft. S. 295—298. und S. 311.

augenscheinliche Erfahrung: daß viele Menschen ob besonderer Lebensverhältnisse nach Zeit und Ort um die katholische Kirche nichts wissen; — was nicht der Fall sein könnte, wenn diese dem Menschen nicht eine äußerliche wäre. Aber Andere wieder lernen die katholische Wahrheit äußerlich kennen, und werden doch nicht ihre Anhänger, weil aus was immer für Gründen ihnen die Vernunftangemessenheit derselben nicht einleuchten will; — was nicht sein könnte, wenn dies nicht durch des Menschengeistes eigene — innere — Denkthätigkeit bedingt wäre. — Darum bleibt das Selbstbewußtsein des Menschengeistes der Ausgangspunct zu dieser Erkenntniß, aber nicht der Ausgangspunct der Wahrheit selbst. Dieser ist und kann nur Gott sein, weil er allein der Urheber oder Grund alles Wirklichen — darum aller Wahrheit ist [1]). „Wie nun Gott es ist, der als Schöpfer das Verhältniß zwischen sich und dem Geschöpfe bestimmte, und darum es zuerst wußte, so hat er dann dieses Verhältniß äußerlich vernehmbar — erkennbar — ausgedrückt: und zwar thatsächlich durch die Schöpfung; dadurch ist das Verhältniß gesetzt und erkennbar gemacht. Damit jedoch das Erkennbare wirklich erkannt werde, muß ein Erkennendes da sein: und dieses ist der Mensch, der eben durch die ihm verliehene — angeschaffene Befähigung zum Erkennen die andern Wesen an Erhabenheit übertrifft, und dem Schöpfer ähnlich ist: ähnlich dadurch, das er Gottes Gedanken denken könne; daß er jenes Verhältniß, das ursprünglich nur Gott wußte, nun Gott (dem Gott) nachdenken könne. Dazu hat Gott ihn mit dem Lichte seines Angesichtes bezeichnet," Ps. 4, 7.; „dazu erleuchtet er jeden Menschen," Joh. 1, 9.; doch so, daß der Mensch nicht aufhört dabei ein Selbstständiges, ein Selbstthätiges zu sein [2]). Diesem erkenntnißfähigen

---

[1]) »Als die letztere — d. i. nach dem Redezusammenhange — blos als Quelle der Erkenntniß derselben (der Wahrheit) ist der Geist, wie wir bereits gesehen, nothwendig zu denken, so lange er als erkennender gedacht wird; nicht aber als Quell aller Wahrheit, ohne den christlichen Standpunct verlassen zu haben.« — Euristeus u Heracl. v. Günther. S. 233.

[2]) Der Menschengeist, als mit Einsicht und Freiheit begabter, kann und soll Gott und der Wahrheit Zeugniß geben: aber er muß es nicht, weil

Wesen, dem Menschen, liegt nun ein zweifaches Buch vor, daraus er lernen und erkennen soll, nemlich: die sichtbare Schöpfung und die positive Offenbarung. Anlangend die erstere, ist er selbst ein Mitglied derselben und zwar das erste und vornehmste: darum soll der Mensch vor Allem sich selbst besehen, in sich selbst lesen, was der Schöpfer mit unzerstörbaren Zügen an oder in ihm geschrieben hat: dann wird er auch dem positiven Worte Gottes zugänglich. Darum ist für nicht intelligente Wesen — als die Thiere und die andern Naturdinge — das Buch der Schöpfung wie das der Offenbarung wie nicht vorhanden; sie lesen eben so wenig in der Natur, als im Buche des göttlichen Wortes: weil ihnen das Licht — (intellectus, quibus non est intellectus), das der Mensch, in sich — aber nicht durch sich — hat, mangelt. Der Mensch aber, weil zum Erkennenden gemacht, erkennt lesend in der Schöpfung und im Worte Gottes, und ist in diesem Erkennen im Gegensatze zur ihn lehrenden Natur und zum ihn lehrenden göttlichen Worte ebenso ein Selbstständiges, als die am Himmel leuchtende Sonne: sie leuchtet nur dem, der Augen hat. Nur dieser kann zwischen Licht und Licht, zwischen dem Sonnen- und Feuerlichte z. B. unterscheiden. Und so vermag auch der Mensch nur, weil er selbst Licht ist — sich selbst licht — das Licht der positiven göttlichen Offenbarung zu erkennen. Im selbsteigenen Lichte muß er die Offenbarung besehen und prüfen, damit sie ihm als solche einleuchte.

Wäre ein solches Besehen und Prüfen der äußern Offenbarung Gottes — deren es vorgeblich mehrere gibt — nicht zulässig, und müßte dasjenige, was sich der Welt als Offenbarung Gottes ankündigt, schon blos auf diese Angabe hin ohne weitere Prüfung, vom Menschen als solche hingenommen werden, dann steht der Muselmann mit den Christen auf gleicher Linie: denn jenem ist seine Religion eine von Gott geoffenbarte, wie dem Christen die seine. Um

---

er ein freier ist. Wenn er's aber nicht thut, was und wie er könnte und sollte, so belastet er sich mit Schuld und zieht sich Strafe zu vor dem, der ihn mit Einsicht und Freiheit ausgestattet. Ja, Gott wird dann die unfreie Natur wider den Menschen bewaffnen, und der Erdkreis wird streiten gegen den gefühllosen Menschen, der Gott hätte Zeugniß geben können, es aber nicht gegeben hat. Sap. 5, 18.

nun zwischen Muhamedanismus und Christenthum — als zwischen zwei Offenbarungen Gottes, deren eine jede ihrerseits die wahre Offenbarung Gottes geglaubt wird, deren aber nur Eine die wahre sein kann, nach dem Grundsatze, daß von zwei widersprechenden Dingen nur Eines wahr sein kann — unterscheiden zu können, muß doch von einem andern, außer diesen beiden liegenden Standpuncte ausgegangen werden, um von da aus über diese zwei Offenbarungen urtheilen zu können: und dieser Stand- oder Ausgangspunct ist kein anderer, als der sich selbstlichte Menschengeist. In diesem ihm selbst eigenen Lichte muß der Mensch die angeblichen göttlichen Offenbarungen besehen, mittelst dieses Lichtes zwischen echter und unechter Offenbarung Gottes unterscheiden. Darum galt es auch von jeher als ein negatives Merkmal der wahren Offenbarung, daß sie der Vernunft — dem selbstbewußten Menschengeiste — nicht widerspreche; um aber dieses Anmessen vornehmen zu können, muß der Menschengeist — sein eigener Stand- oder Lichtpunct sein, dem jene erst angemessen wird.

4. Die Auctorität der christkatholischen Offenbarung demnach, und ihrer Trägerin der christkatholischen Kirche, muß vom Menschengeiste erst als solche erkannt werden, dann aber wird sie ihm der höchste und letzte Prüfstein der Wahrheit im eigenen Denken, dann wird der christliche Denker an ihren Aussprüchen seine Schranken erkennen, über welchen hinaus nothwendig Finsternisse und Lüge sind [1]).

Dieses Verfahren, — daß der Ausgangspunct zum Erkennen im Menschen genommen werden müsse, — lehrt uns auch die christkatholische Offenbarung. Wenn uns diese zum Gottesgedanken

---

[1]) Wenn wir nun jetzt, wo wir die wahre Auctorität erkannt haben, nur dasjenige von ihr annähmen, wovon wir zuerst eine Gewißheit in subjectiver Einsicht gewonnen hätten, so würde die Auctorität des Andern leiden, denn wir müßten jetzt, nach erkannter Auctorität, alles mit objectiver Gewißheit hinnehmen, was die vollends bewährte Auctorität vorhielte, statt die Gewißheit über das Ihrige von der Gewißheit unserer subjectiven Einsicht abhängig zu machen. . . Mertens Metaphysik. S. 35.

hinführen will, aus einem andern Grunde als dem, daß Gott positiv sich geoffenbart hat, so weiset sie uns auf dem empirischen Wege hin auf die Naturdinge, um an diesen, ohne die positive Belehrung, selbstdenkend Gott zu erkennen. „Frage nur die Thiere, und sie lehrens dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigens dir an, rede mit der Erde und sie antwortet dir, und es erzählens dir die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dieses gemacht hat." Job 12, 7—10. Aber diese Antwort, welche die Erde mit den Thieren und Fischen gibt, wie ergibt sie sich? Sie verkünden nur dem denkenden Menschen Gott, als den Urheber; weil nur der Mensch des Gesetzes in sich bewußt ist: daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse. So lange der Mensch dieses Gesetzes sich nicht bewußt ist, werden ihm Himmel und Erde stumme Lehrer sein; dann erst rufen sie ihm nach dem Psalmisten zu: „Der Herr ist Gott: Er hat uns gemacht und nicht wir selbst." Ps. 99, 3. Ebenso läßt Paulus auf dem Areopag die positive Offenbarung Gottes — bei Seite, — um die Heiden zur Erkenntniß des wahren Gottes zu führen, und verweiset sie vielmehr darauf: daß Gott Himmel und Erde gemacht und das ganze menschlische Geschlecht, und befiehlt ihnen Gott zu suchen . . . Apostelgesch. 17, 24—28. Wie aber, oder woran sie ihn finden d. i. erkennen sollten, erklären seine Worte im Briefe an die Römer: „Gottes ewige Kraft und Gottheit ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen . . . erkennbar und sichtbar, so sie (die Heiden) keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 20. Im gleichen Sinne heißt es schon im a. B.: „Alle Menschen sind eitel (thöricht), die keine Erkenntniß Gottes haben, und aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen." Weish. 13, 1. — Eben so befiehlt uns der heil. Johannes: „Prüfet die Geister ob sie aus Gott sind." 1. Joh. 4, 1. Worin aber, oder woran soll die Prüfung geschehen, sich vollziehen als im eigenen innerlich leuchtenden Lichte, oder mittelst welchen Lichtes, von welchem Standpuncte aus soll — kann — Christus vor dem Mohamed für uns den Vorzug gewinnen und behaupten, — wenn nicht vom Standpuncte des Selbstbewußtseins?

Auch geht aus dem hier Gesagten deutlich hervor, daß die Erkenntniß und der Glaube auf Unterscheidung beruht. Zur Unterscheidung aber gehören drei, und zwar Zwei, zwischen welchen unterschieden werden soll, und Eins, das unterscheidet. Das letztere aber muß seinen eigenen Stand- oder Ausgangspunct haben.

5. Wie siehts nun — nach dem Gesagten — mit der Selbstständigkeit der Philosophie aus? Worin kann diese einzig nur bestehen?

Soll dasjenige, was einem Andern zur Seite geht, oder demselben begegnet, nicht ein Selbstständiges sein können? Allerdings muß die Philosophie ein Substrat haben, an welchem sie sich bekunde, gleich dem Feuer, das eine Nahrung haben muß. Aber deßwegen wird das Feuer doch als ein eigenes d. i. selbstständiges Etwas betrachtet, wenn es auch nothwendig eines Andern bedarf, um leben, um brennen zu können. So mags auch mit der Philosophie sein!

Die Selbstständigkeit der Philosophie als des menschlichen Forschens steht so lange und insoweit fest, als der Mensch ein selbstständiges Wesen ist. In wie weit aber seine Selbstständigkeit in dem Willen Gottes gewurzelt ist, ist auch die Philosophie, als menschliches Wissen, nur durch und mit der Kraft Gottes. Aber ungeachtet dieser Bezüglichkeit ist die Scheidung des Menschen als eines Selbstständigen, Gott gegenüber, so wie des menschlichen Wissens als eines andern selbstständigen, dem göttlichen gegenüber, nicht nur zuläßig, sondern sogar nothwendig; denn wird diese Scheidung fahren gelassen, so ist das Göttliche mit dem Menschlichen vermengt, vereinerleit, — dadurch aber der Pantheismus statuirt, der eben im Mangel der Unterscheidung oder Sonderung seinen Grund hat. Der Mensch nemlich, erstlich nicht unterscheidend an sich selbst, was zu unterscheiden ist, wirft dann auch alles Andere in Eins zusammen, und huldigt der Alleinslehre — dem Hauptfeinde des Christenthums.

Wie und weil nun das Menschenwesen — nach der christlichen Lehre, — im Gegensatze zu Gott ein anderes und selbstständiges ist: so und darum muß auch die Philosophie — das menschliche Wissen —

im Gegensatz zur göttlichen Offenbarung, als eine von dieser unterschiedene und selbstständige belassen werden [1]).

Und wenn gleich nach der heil. Schrift unser Wissen um die Kindschaft Gottes in das Zeugniß des göttlichen Geistes gesetzt wird: „Der Geist selbst gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind" Röm. 8, 16., so muß unser Geist vom zeugenden göttlichen Geiste wissen, sonst wäre das Zeugnißgeben ein eitles. Oder woher kommt es denn, daß Gotteszeugniß nicht allenthalben als solches angenommen wird? nicht daher, daß es nicht als solches erkannt wird? d. h. weil der Menschengeist das Zeugen des göttlichen nicht erkennt, oder nicht erkennen will. Ja gerade aus dieser Schriftstelle scheint die Selbstständigkeit des menschlichen Wissens — der Philosophie — gegenüber der Offenbarung — gefolgert werden zu können; denn der Zeugnißannehmende muß begriffsmäßig eben so ein Selbstständiges sein, als der Zeugnißgebende.

Wenn also Herr Michelis sagt; „Zwei selbstständige letzte Principe der Wahrheit aber können nicht neben einander bestehen;" so sagen wir: „Allerdings nicht!" weil „Princip der Wahrheit" so viel ist als „Urquell der Wahrheit," — Urquell des Wirklichen. Dieses aber ist und kann nur sein — Gott. Anders verhält sichs mit dem „Principe der Erkenntniß der Wahrheit." Der Menschengeist nun ist wohl nicht letztes Princip der Wahrheit selbst, wohl aber der Erkenntniß der Wahrheit. Der Mensch

[1]) Wenn Herr Michelis sagt: „Macht man das subjective Bewußtsein zum letzten Ausgangspuncte der Philosophie, so führt das weiter nothwendig zur Prätension, die Wahrheit nicht blos reconstruirend aus sich zu erkennen, sondern auch schaffend aus sich zu erzeugen;" — so versetzen wir:

„Die Wahrheit schaffend aus sich zu erzeugen" kann wohl nicht heißen: „Die Wahrheit = Wirklichkeit ins Sein zu setzen," weil sie als Wirklichkeit schon Bestand haben muß; wohl aber kann es heißen: „Die Wahrheit finden." Der Mensch sucht öfters, was er ahnt, und er findet auch oft das geahnete Gesuchte; aber dies Gesuchte und nun Gefundene ist nicht durch den geglückten Fund erst ein Reales geworden oder erschaffen worden; es mußte schon zuvor Realität haben, damit es gefunden werden konnte, denn finden ist nicht erfinden oder neu machen.

ist ein selbstständiges Princip — nicht aus sich — und eben darum hat er auch in sich selbst den Grund, dem Urprincipe Zeugniß zu geben. Darum redet auch die heil. Schrift von einem zweifachen Zeugnisse: vom menschlichen und göttlichen, aber so, daß sie das göttliche als das höhere zwar bejahend, doch das menschliche nicht beseitigt oder vernichtet wissen will: „Wenn wir der Menschen Zeugniß annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer." 1. Joh. 5, 9.

So wird auch durch das subjective Bewußtsein — durch das menschliche Zeugniß, — wenn der Mensch in sich selbst den ersten Grund für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung findet, die positive göttliche Offenbarung selbst um nichts herabgewürdiget oder vermenschlicht: sie ist und bleibt in ihrem Urquell eine göttliche, aber die Erkenntniß derselben im Menschen muß eine menschliche sein, so lange der Mensch Mensch, und nicht Gott ist. Die Philosophie soll die christliche Wahrheit nicht erfinden; das ist nicht nöthig, weil solche schon da ist: sie soll nur diese dem denkenden Menschengeiste zusagend oder angemessen — vernunftgemäß — finden. Finden nemlich ist nicht erfinden, nicht erzeugen. So findet der Mensch nachdenkend das Ich- und das Gottwesen. Beides ist aber vor dem Finden da, nicht abhängig von dem Gefundenwerden, wohl aber ist das Finden abhängig vom Dasein: darum ist Erkenntnißgrund nicht Seinsgrund [1]).

---

[1]) Ist nun aber der Menschengeist seinem Wesen nach in der That nicht Gottesgeist oder Geist aus und vom Gottesgeiste (Deus de Deo — lumen de lumine), sondern wesentlich ein Anderes von ihm; sollte er denn nicht im Stande sein, bei der zugestandenen Fähigkeit: »sich selber zum Gegenstande seines betrachtenden Denkens zu machen,« ein Zeugniß für jene vom Christenthume als Thatsache sowohl vorausgesetzte als von ihm als Lehrinstitut vorgetragene Lehre, in sich zu finden und aus sich zu erheben? Und wenn nun der große Fund dem Geiste thatsächlich gelungen wäre, würde wohl dieses Zeugniß dem Evangelium feindlich gegenüber stehen, etwa indirecte, weil es auf dem Standpuncte der Selbstständigkeit vollzogen, den Stolz und den Egoismus begünstigen könnte? Alle Selbstbeständigkeit freilich wäre eine Lüge, wenn ihr kein Selbst zu Grunde läge, wenn der Geist kein Selbst wäre. Sich aber als das finden, als

So fassen wir die Bedeutung der Negation und die Selbstständigkeit der Philosophie auf, in der festen Ueberzeugung, daß wir dadurch gegen die christkatholische Wahrheit nicht verstoßen, wohl aber mit derselben um so mehr befreundet werden, als dies der Weg ist, den sie selbst geht und den Menschen gehen lehrt, und ihm das Zeugniß gibt, daß er auch aus sich was wissen kann.

Da eben in diesen Zeugnissen der Hauptnachdruck unserer Beweisführung liegt, so sei uns gestattet, dieselben hier nochmals zu wiederholen, und sie mit noch einigen, bisher noch nicht angeführten, zu vermehren. Diese Zeugnisse zerfallen in Aussprüche der heil. Schrift und in Aussprüche der lehrenden Kirche.

1. Aussprüche der heil. Schrift: Paulus erklärt die Heiden für strafwürdig, da sie hätten Gott erkennen können, Ihn aber doch nicht erkannt haben, — obgleich der positiven Offenbarung entbehrend: „Was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart: denn das Unsichtbare an Ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nemlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 19—20. Nach diesen Schriftworten kann und soll der Mensch an oder aus der Creatur Gott erkennen. Und dies geschieht dadurch, daß er sich und alle andere Creatur als bedingt, als geworden erfasse und aus der sichtbaren Bedingtheit der Creatur den Unbedingten, den durchsichseienden d. i. Gott erfasse — der der Wesenheit nach unsichtbar ist.

Deßgleichen verweiset auch Job den Menschen an die unvernünftigen Geschöpfe, um an ihnen Gott zu erkennen: „Frage nur die Thiere und sie lehrens dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigens dir an, rede mit der Erde und sie antwortete dir, und

welches man zuvor gesetzt sein muß, heißt nur wahrnehmen, sich als Wahres so hinnehmen, wie man sich selber gegeben ist. Stolz aber nennt das Christenthum nur jene Ruhmredigkeit, die sich geberdet, als sei das Gefundene ein Erfundenes, und kein Gegegebenes oder Empfangenes." Euristeus. S. 230.

es erzählens dir die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dies gemacht hat." Job 12, 7—10.

In gleicher Weise „erzählen auch — nach dem Psalmensänger — die Himmel die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände." Ps. 18, 2.

2. Die Lehre der Kirche. Die Bulle Unigenitus verwirft in ihrer 41. Proposition den Satz Quesnel's, „daß jede Erkenntniß Gottes, auch die natürliche, bei den heidnischen Philosophen nur von Gott herrühren könne."

Im Eingange des Katechismus ex decreto concilii Tridentini S. i. heißt es:

Ea est humanae mentis et intelligentiae ratio, ut cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se, magno adhibito labore et diligentia investigaverit ac cognoverit; maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur . . . naturae lumine illustrata cognoscere aut cernere nunquam potuerit.

Seite 13. sub titulo: „in Deum" heißt es: In hoc enim multum inter se differunt christiana philosophia et hujus saeculi sapientia: quod haec quidem naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et iis, quae sensibus percipiuntur, paulatim progressa, nonnisi post longos labores, vix tandem invisibilia Dei contemplatur, primamque omnium rerum causam et auctorem agnoscit atque intelligit: contra illa humanae mentis aciem ita exacuit, ut in coelum nullo labore penetrare possit, atque divino splendore collustrata, primum quidem aeternum ipsum luminis fontem, deinde quae infra ipsum posita sunt, intueri . . .

Der heil. Thomas von Aquin sagt: „Deum esse non creditur sed scitur." — Damit man aber daraus, daß Gott selbst die Menschen lehrte, „daß Er sei," nicht die Unmöglichkeit der Gotteserkenntniß auf irgend einem andern Wege folgere, sagt dieser Kirchenlehrer, daß etwas aus sich Erkennbares auch auf das Ansehen eines Andern als glaublich angenommen werden könne: Nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et

scibile ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. P. 1. q. 4. a. 2. ad 2. Auch läßt er sich auf eine umständliche Untersuchung der Gründe ein, warum Gott Dinge, die aus Vernunft erkennbar sind, doch positiv geoffenbart habe. „Aus drei Gründen, sagt er, war es nöthig, daß das Licht des Glaubens dem Menschen auch jene Dinge offenbarte, zu deren Erkenntniß die natürliche Vernunft allein ihn schon leiten hätte können. Einmal: damit er leichter und schneller zur Erkenntniß Gottes gelange . . . Sodann: Weil diejenigen, welche diesem Studium sich nicht widmen könnten, weil es ihnen entweder an Fähigkeiten gebricht, oder weil sie durch zeitliche Beschäftigen, um sich ihren täglichen Unterhalt zu erwerben, zerstreut und von geistigen Arbeiten abgehalten werden, oder weil ihre Trägheit sie zu solchen Anstrengungen unaufgelegt macht. Endlich: Weil die Erkenntniß der menschlichen Vernunft in göttlichen Dingen sehr mangelhaft und unsicher ist, daher die Philosophen selbst in viele Irrthümer fielen. c. 2. quaest. 2. art. 4.

Im Sinne dieses Kirchenlehrers und mit Berufung auf ihn hat Perronne tom. III. in tract. de locis theologicis parte III. sect. I. c. 1. also:

Propositio I.

Plures veritates naturalis ordinis, quae tamquam praeambula fidei spectari possunt, absque supernaturalis revelationis subsidio, recta ratio omnimoda certitudine cognoscere potest.

38. Praeambula fidei cum s. Thoma ac communi saniorum theologorum consensu vocamus praecipuas illas veritates, quae tum animi humani naturam spiritualitate, libertate, immortalitate praeditam ostendunt, tum Dei existentiam, ejusque perfectissima attributa demonstrant. . . . Naturales porro hae veritates sunt, quia hominem in ordine naturae duntaxat spectant, ac ab ordine supranaturali omnino praescindunt.

39. Instituitur haec propositio adversus supernaturalistas quos vocant, qui omnium hujusmodi veritatum fontem ac criterium esse divinam positivam revelationem primitus homini datam, ac deinde per traditionem in omnes homines propagatam contendunt. . . .

40. . . . id quod et scripturarum oraculis adversans, et constanti patrum doctrinae oppositum, ac denique revelationi christianae infensum esse sic probamus...

Da wir unsere Sache durch das bereits Angeführte genügend begründet glauben, so enthalten wir uns, diesen Gewährsmann (Perronne) weiter zu citiren.

Woher aber — diese Frage drängt uns so, daß wir sie nicht umgehen können, bevor wir schließen, — woher die immer neu auftauchenden Verdächtigungen einer Philosophie, die, wie aus dem Gesagten einleuchten soll, ganz und gar den Weg geht, den Offenbarung selbst den Menschen gehen heißt? — Da wir unsern Gegnern guten Willen zumuthen, so glauben wir diese Verdächtigungen aus einem nicht recht verstandenen Eifer für die Ehre Gottes herleiten zu dürfen. In diesem Eifer für das Haus Gottes glaubt man: Je mehr der Mensch herabgesetzt und entwerthet wird, desto mehr wird Gott erhöhet. Aber das ist Illusion! Ja, das ist lutherisch, denn Luther sagt: „Was dem Menschen gegeben wird, das wird Gott entzogen." — Wenn der Mensch als Gottes Werk aus sich selbst nichts vermag, so macht er seinem Schöpfer wenig Ehre. „Das Werk lobt den Meister," je vollkommener das Werk, desto erhabener der Meister. Darum darf der Mensch schon etwas Rechtes wissen aus sich selbst, und je mehr er weiß, desto größer die Ehre Gottes. — „Gottes Werke sind vollkommen." Deut. 32. 4. „Die Werke des Herrn sind alle sehr gut." Sir. 39, 21. In dieser und ähnlicher Weise rühmt die heil. Schrift die Werke Gottes, um dadurch Gottes Ehre zu fördern.

Es handelt sich hiebei, wenn man den Menschen in seinem Werthe, in seinen Kräften und Fähigkeiten zu heben sucht, nur um Eines, nemlich um dieses: daß der Mensch erkenne und wisse, daß er Gottes Werk ist, und daß somit Alles, was er ist und hat, Gottes Gnadengabe ist; daß er nicht vergesse der Mahnung: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühreſt du dich als hättest du es nicht empfangen (als hättest du es von dir selbst)? 1. Cor. 4, 7.; daß er eingedenk bleibe des Wortes: „Gott, welcher befahl, daß aus der Finster-

niß leuchtete, derselbe hat unsere Herzen erleuchtet, das Licht der Erkenntniß Gottes strahlen zu lassen, in Christo Jesu." 2. Cor. 4, 6. und des Wortes: „Denn du, o Herr, erleuchtest meine Leuchte." Ps. 17, 29 [1]).

Hier ist der Wendepunct, wo die Philosophie unchristlich werden kann, und nicht nur häretisch, antikatholisch, sondern sogar gottlos wird: wo sie den persönlichen Gott als Schöpfer aufgibt, um den Menschen zum Gottwesen zu erheben, wie dies jener Hoffärtige gethan, von dem gesagt wird: „Da setzte sich Herodes, mit königlichen Gewande angethan, an einem bestimmten Tage auf seinen Thron, und hielt eine Rede an sie. Das Volk aber rief ihm zu: Eines Gottes Stimme, und nicht eines Menschen! Sogleich aber schlug ihn ein Engel des Herrn, darum daß er Gott die Ehre nicht gegeben, und von Würmern gefressen, gab er den Geist auf." Apostelgesch. 12. — Ein Gleiches thun alle diejenigen, die dem Glaubensbekenntnisse huldigen, das unter dem Namen Pantheismus bekannt ist.

Somit glauben wir die gegen die Bedeutung der Negation, wie auch gegen die Selbstständigkeit der Philosophie erhobenen Klagen durch die christkatholische Offenbarung — und vornemlich durch die eine Erkenntnißquelle derselben, nemlich durch die heil. Schrift — als grundlos aufgezeigt; dadurch aber zugleich jene Philosophie, die auf diese Weise, wie wir sie dargelegt, zu Werke geht, als eine echt christkatholische vindicirt zu haben; denn wenn „die Schrift nicht aufgehoben werden kann, Joh, 10, 35: so muß auch das durch die Schrift Begründete fest und wahr sein. Durchdrungen von dieser Ueberzeugung können wir es nur mit Betrübniß sehen, wenn so Manche ihre

---

[1]) „Auf diesem Wege zu beiden (d. i. zur Selbst- und Gotteserkenntniß und zum treuen Bekenntnisse derselben) ist übrigens der Geist vom Anfang bis zum Ende nicht allein — denn Gott selber ist sein Begleiter." Günther Vorschule II. S. 189. 2. Auflage.

„Damit der Geist diese Handlung (die Selbstentscheidung) dem göttlichen Willen entsprechend vornehmen könne, ist der heil. Geist mit seiner Hilfe, der stärkenden Gnade, zuvorkommend, begleitend und vollendend, ihm zur Seite." Mertens Metaphysik. S. 201.

Stimme dagegen erheben und dasjenige, was uns Licht dünket, Finsterniß, und das wieder, was uns Finsterniß dünket, Licht nennen." Jes. 5, 20.

Dr. Gogala.

10.

Beiträge zur praktischen Erklärung der heiligen Schriften.

8. Die Rede Jesu ans Volk. Lukas 6, 17. u. f.

Die Rede Jesu, über welche Luk. 6, 17—38. berichtet, scheint eine der ersten öffentlichen und feierlichen Reden zu sein, welche der Erlöser kraft seines Prophetenamtes an die Masse des Volkes hielt. Sie trägt auch ganz und gar den Charakter einer wahren Volksrede, man mag entweder auf den Inhalt oder die Form derselben achten. Ein Lebensbild aus dem Reiche Gottes, wie dieses mit dem schon von Moses 18, 15. ff. verkündeten Auftreten des großen Vermittlers der Vollendung sich nahet, als einem Reiche des geistigen Lebens und der lebenfördernde Gnade, ist sie für das Volk berechnet, um die höhere Idee der Theokratie und des restaurirten Reiches Gottes grundsätzlich dem versammelten Volke, das nach geistiger Nahrung lechzte, vor die Augen hinzustellen. Der große Umschwung im Leben, welcher mit dem Eintritte des Erlösers in die Menschheit in der Geschichte der Entfaltung des Heiles eingetreten war, forderte gewissermaßen eine neue Gesetzgebung, die neue Lebensstellung, im Gegensatz zur alten, neue Grundgesetze, auf deren Basis sich das Leben im restaurirten Gottesreiche gestalten sollte. Diese Gegensätzlichkeit mußte nothwendig auch in der Rede Jesu zum scharfen Ausdrucke kommen, und sie findet sich in der Fassung, wie Lukas sie mittheilt, am schärfsten ausgeprägt, indem die Grundlagen wahrer Menschenseligkeit gegenübergestellt werden jenen der Unseligkeit mit dem Ausdruck des drohenden „Wehe," und dann die in treuer harmloser Hingabe an den Menschenbruder sich eröffnende Liebe als das Unter=

pfand allein wahren Menschenwohles, jener selbstsüchtig berechnenden Liebe, welche alles Friedens Feind und Zerstörerin ist. Die beiden Gesetze der Entsagung und der Liebe bilden die geistige Grundlage des heil. Gottesreiches, den Inhalt und die Form jener Frömmigkeit, welche der wahre Ausdruck des inneren geistigen Lebens gegen den bloßen Schein und die Aeußerlichkeit des Pharisäerthums ist. Entsagung und Liebe, gegenüber der pharisäischen Genußsucht und wohlberechneten Frömmigkeit, sind die Grundpfeiler des Reiches Gottes, und folgende Grundansichten dürfen wohl, gegenüber dem Zerrbilde pharisäischer Scheinheiligkeit, der Schlüssel zum Verständniß des Zusammenhanges und des Inhaltes dieser Volksrede bilden: Im Menschen, als dem Vereinswesen von Geist und Natur, findet eine zweifache Thätigkeit und Bestrebsamkeit statt, nemlich jene des Geistes und jene der sinnlichen Natur, wie sie sich an seinem Fleische und Blute darstellt. Der Geist strebt rastlos zu einem himmlischen Ziele und kennt keine Seligkeit, als nur in diesem Streben, und keine Befriedigung, als nur in Gott, dem unendlichen Gegenstande desselben. Die sinnliche beseelte Natur ist gleichfalls ohne Aufhören thätig und ringet nach Befriedigung ihrer Sehnsucht, aber ihre Lust blüht auf Erden und nur irdisches Gut ersättigt ihren Hunger. Es ist von höchster Wichtigkeit für den Menschen, ob jener oder diese von ihm gepflegt und gefördert wird. Erhebt er sich zum geistigen Menschen, kommt es in ihm zu jener Herrschaft des Geistes, wie sie ursprünglich in der Idee Gottes vom Menschen lag, und wie sie sich im Urmenschen als dem normalen Vereinswesen von Geist und Natur ausgeprägt hatte mit totaler Hingabe dieser an jenen, so schafft er sich eine unwandelbare Glückseligkeit, dann wird er ganz Liebe, dann schreitet er von Tugend zu Tugend, und Glück und Elend, Unverstand und Bosheit der Mitgeschöpfe können nur zur Steigerung seiner Wonne beitragen. Der sinnliche Mensch hingegen, obwohl er sich als Herr des geistigen Lebens brüstet, wird schnell von den irdischen Unvollkommenheiten qualvoll eingeengt, und muß in Mühen und Sorgen sich erschöpfen, muß oft den Verlust des schon errungenen Gutes beweinen, kann selten der Beständigkeit des Glückes sich freuen, muß mei-

stens seinem völligen Untergange sich nahe gebracht sehen. Das Höchste also, wornach der Mensch auf Erden, als nach der Idee Gottes von ihm, bevor er ins Dasein durch Gottes Allmacht gesetzt wurde, zu ringen hat, — ist: daß er seinen Geist zur freien regen Thätigkeit entwickelt, ihm die Herrschaft über sein ganzes Leben einräumt, und Fleisch und Blut zur Hörigkeit an den freien Geist zwinget. Wenn der von der sinnlichen Natur beherrschte Mensch mit sich selbst und mit seinen Mitgeschöpfen in stetem Widerspruch lebt; wenn er der körperlichen Befriedigung das Interesse des Geistes zum Opfer bringt, und so sich selbst zerstört, indem er Gottes Idee in sich und an sich vernichtet, wenn er endlich in jedem Wesen, das den Sinnengenuß ihm beschränkt oder schmälert, seinen Feind erblickt und verfolgt, und diesen zu vernichten wünscht: so ist im Gegentheile der Sieger über Sinne und Körper, über Fleisch und Blut, über die Erde und ihre Genüsse in einem fortwährenden seligen Zustande heiliger Gemüthsruhe, die keinen Kampf kennt und besteht, als welchen dem geschaffenen Geiste die fortgesetzte Läuterung der Neigungen und das Emporklimmen zu stets größerer Heiligkeit bereitet, außerdem aber von keinen Schlägen des Schicksals, von keinen Anfeindungen der Mitmenschen getrübt und in den ununterbrochenen Erweisungen der Liebe gestört wird. Ein solcher Mensch ist völlig eins mit sich, mit Gott, und mit der Menschenheit; auf Widerstand stößt er nirgends als in körperlichen sinnlichen Naturen, welchen er durch Geduld für sich unschädlich zu machen weiß. In jedem Menschen erblickt er nur ein gutes, ihm nahe verwandtes Wesen, dessen feindselige Handlungen er wie jede andere Aeußerung irdisch sinnlichen Widerstandes durch Liebe und Geduld entkräftet, dessen Verirrungen er durch Liebe überwindet, dessen Wohl er nach Kräften zu befördern sich verpflichtet hält. Auf solche Weise ist des Geistes Fortbildung ihm Hauptzweck, irdischer Genuß aber nur nothwendiges Uebel, wenigstens nicht mehr als Nebensache, irdisches Leiden nur anscheinendes Unglück und der Mensch in jedem Verhältnisse nur Gegenstand der innigsten Liebe.

Zu diesen allgemeinen Sätzen enthalten die von Jesu vorgetragenen Lehren nur die in beispielmäßigen Erläuterungen ausgesprochenen Folgerungen: Die Armen sind selig, diejenigen, welche, sie

mögen nun zeitliche Güter wirklich besitzen oder nicht, dieselben nicht mit heftiger Begierde wünschen, und ihrer ganz gut entbehren können. Die Hungernden und Weinenden sind selig, diejenigen, welche, sie mögen Noth und Schmerz wirklich ausstehen müssen oder nicht, dieselben nicht angstvoll fürchten, und ohne sich unglücklich zu fühlen sie ertragen können. Die von den Menschen unschuldiger Weise Verfolgten sind selig, diejenigen, welche sich durch Pflichtverletzung viele Freunde und Wollüste verschaffen könnten, aber statt derselben lieber zurückgesetzt und angefeindet sein wollen, welche durch keinen Widerstand von Seite ihrer Mitmenschen sich abhalten lassen, was recht und gut ist, standhaft zu üben und selbst unter den Undankbaren das Reich der Wahrheit und der Liebe stets weiter zu verbreiten. Ja, wer um solchen Thuns willen wirklich viel Böses erduldet, müsse sich innigst freuen, denn es läutert sich seine Seele immer mehr von dem Sinnlichen, und der Geist gewinnt erweiterte Herrschaft. Aber bedauernswürdig ist, wer nur reich an irdischen Gütern ist, wen nur Speisenfülle sättigt, nur sinnlicher Taumel erfreut, nur Menschenlob verherrlicht; schnell werden diese Flitter schwinden, und der irdisch entblößte Mensch wird dann in schimpflicher Armseligkeit erscheinen, und über sein Getäuschtsein verzweifeln. Der Bürger des neuen Bundes darf von keinem Feinde wissen; denn da er Reichthum, Wollust und Ehre verachtet, wie wäre es möglich, daß ihm irgend ein Mensch noch etwas zu Leide thun könnte? Muß er nicht vielmehr diejenigen um ihretwillen selbst bedauern, die ihn ungerechter Weise dieser Dinge berauben, und so um nichtigen Tand das wahre Glück des Lebens verscherzen? Dieser Verirrten nimmt er sich vielmehr in Liebe an, er sucht sie durch Gutesthun zu gewinnen, er wünscht, daß sie bald genug den rechten Weg des Glückes einschlagen, er betet für sie um mächtige Unterstützung von oben. Wird er geschlagen, so schlägt er nicht zurück, sondern läßt lieber die ganze Wuth des Verblendeten über sich ausgegossen werden, denn dies bleibt immer das geringere Uebel gegen die Gräuel der Wiedervergeltung. Wird ihm etwas geraubt, so fängt er darüber keinen Streit an, sondern ist geneigt, lieber noch mehreres hinzugeben; denn der Vortheil, von Groll und Rache freizubleiben,

überwiegt jeden möglichen Schaden. Der Bürger der neuen Kirche kommt Jedem mit aller Dienstleistung zuvor, wenn diese weiters nichts als irdisches Gut betrifft, mit der Behauptung seiner sogenannten Rechte, mit Einforderung schuldiger Dienste, ausgeliehenen Gutes u. d. gl. nimmt er es nicht so genau, denn er lebt in höheren Dingen. Solche großmüthige Liebe übt er an allen Menschen ohne Unterschied der Abstammung und des Verhältnisses, an Freunden und Fremden, Wohlwollenden und Feinden; denn, wenn er nur gegen die Erkenntlichen freigebig wäre, so unterschiede er sich gar nicht von dem gemeinen Trosse der Sinnlichen, welche der bloße Eigennutz zu gleichem Betragen leitet. Wenn er nur unter Bedingung aller Rechtsleistungen seine Dienste anböte, so würde er sich den geistlosen Menschen gleichstellen, die ohne Entgeld keinen Arm erheben. Gott spendet allen Wesen seine Gaben ohne Unterschied, selbst denjenigen, die ihn nicht ehren wie sie sollen; also thue jeder, der seine Abkunft von Gott nicht verläugnen will, auch zu seinem Schaden. Nichtig sind alle Rücksichten und Ausflüchte, welche die Menschen gewöhnlich nehmen, um ihr Lieblosigkeit zu beschönigen. Sie untersuchen erst lange, ob die Anderen so großer Wohlthat auch werth sind, sie schließen sie wegen bemerkter Unvollkommenheiten auch geradezu davon aus, sie erachten ganz für unstatthaft, den Haß ihnen mit Liebe zu lohnen. Die Thörichten sprechen mit dem Allem nur sich selbst das Urtheil! Sie verdammen Jene, die mit ihnen an gleicher Krankheit leiden. Diese Rücksichten müßten ja Gott unendliche Mal mehr bestimmen, das gesammte Menschengeschlecht zu verwerfen. Wer sich über sie erhebt, hat von Gott noch mehrere Großmuth zu erwarten. Ist es nicht thöricht, wenn Blinde einander über den rechten Pfad meistern wollen? ist es nicht lächerlich, wenn Schüler gegen einander Lehrer-Ansehen behaupten wollen? ist es nicht sinnlos, wenn Jemand die weit geringeren Unvollkommenheiten des Andern unerträglich findet, da er doch die eigenen oft weit größeren nicht von sich thut? Somit muß es ausnahmslos feststehen: wer sich den Ruhm und das Glück erwerben will, daß der Geist in ihm die Oberhand behauptet und nicht die Sinnlichkeit, der muß nichts anderes thun auf Erden, als Liebe und Wohlthat. Oder woran

sollte man denn erkennen, daß er wirklich so gut geartet sei? Das menschliche Herz gleicht den Pflanzen: so wie auf edlem Baume nur edle Früchte zum Vorschein kommen, und auf Dorn und Hecke nie Trauben und Feigen wachsen, so kann ein wirklich guter Mensch nie hart und gehäßig sein, wie dies bei bösen Menschen wohl der Fall ist, denen die Werke der Liebe ganz fremd und unmöglich sind. Diese Gesinnungen der Liebe muß wenigstens Jeder hegen, der sich einen Bekenner Jesu nennen will. Und noch mehr, wer in sein ganzes Wesen einige Festigkeit bringen will, muß diese Lehre ausüben, denn nur sie kann ihn selbst gegen die Stürme des Schicksals schirmen. Wer aber diesem Gebote von der Feindesliebe nur mit dem Munde Beifall gibt, aber im Uebrigen bei seiner alten Sitte bleibt, der wird nicht entgehen dem gemeinsamen Schicksale der Thoren, welche die Beute des wechselnden Glückes sind.

So beurkundet sich denn in Jesu Lehrvorträge göttliche Kraft und Wahrheit, und es kann ihm unmöglich ein Menschenherz widerstehen. Wie ganz neu, scheinbar ungereimt und doch unwidersprechlich sind folgende Behauptungen: Selig sind die Armen! Frohlocken sollen die Verfolgten! Dem Räuber soll man auch das Zurückgelassene darreichen! Von den Schuldnern weder Zins noch Capital wiederfordern! Die Feinde lieben! Fürwahr! wer solche Lebensregeln sich aneignen könnte, müßte ein ganz eigener, ein großer, ein bewunderswerther, ein glücklicher Mensch werden. Solche Menschen sollen die Anhänger Jesu werden! Aus solchen Menschen soll das Reich Gottes bestehen! Welche ehrenvolle Zumuthung an unser Geschlecht! Wie göttlich edel muß derjenige sein, der eine solche Zumuthung mit allem Ernste an alle Erdenbewohner ohne Ausnahme thut! So auffallend aber und ganz befremdend obige Behauptungen sind, so schlagend und einleuchtend sind auch die Gründe, durch welche sie unterstützt werden: freuet euch über die Unbilden, die euch zugefügt werden, denn ein gleiches Loos hatten alle Propheten! Wehe denjenigen, die von dem großen Haufen gepriesen werden, denn dies that er bei jedem falschen Tugend- und Gottesäffer! Wenn ihr nur den Rückzahlenden borgt, so seid ihr nicht besser als das ungeschlachte Heidenvolk! Verzeihet euren Beleidigern, damit auch euch Gott ver-

zeihe! Entrüstet euch nicht über die bemerkten Unvollkommenheiten Anderer, denn leicht habet ihr gröbere selbst an euch! Wenn ihr wirklich edlerer Natur seid, so könnt ihr unmöglich Haß und Feindschaft hegen, gleichwie schlechte Früchte nie von einem guten Baume kommen können. Wer kann solchen Belehrungen widerstehen?

So ist denn Jesu Volksrede vom oder am Berge wahrhaft die Grundlage der Bürgerschaft des Reiches Gottes. Entsagung und Liebe sind die mächtigen Hebel aller Menschentugend und alles Menschenglückes. Jedoch ist nicht zu verkennen, daß der Geist dieser Volkspredigt Jesu auch speciell ein antipharisäischer war, weshalb sie auch nichts weniger als zur Erwerbung des Beifalls des Pharisäervolkes geeignet war. Den Pharisäern waren die beiden Grundtöne dieser Rede ganz fremd, und ihrem Grundwesen ganz zuwider. Sie liebten nemlich den äußern Wohlstand, pflegten ein bequemes Leben, haschten nach dem Lobe der Menschen, billigten den Haß der Feinde und das Wiedervergelten der Unbilden, forderten viel zu genau das Geltendmachen jedes Rechtes und maßten sich die wegwerfendsten Urtheile über alle Menschen, besonders über die öffentlichen Sünder und über die Heiden an, ohne die eigene Schlechtigkeit auch nur im Geringsten zu erwägen. Alle diese Eigenheiten des Pharisäismus schlug Jesus auf einmal in Haufen nieder; welchen Eindruck mußte dies auf das anwesende Volk machen, welche Folgen für die befehdete Partei haben! Und daß er es damit recht ernstlich meine, bezeugt Jesus durch die nachdrückliche Versicherung, daß er damit nicht zufrieden sein könne, wenn man seinem Vortrage einen blos äußern Beifall schenke, und diesen nicht vielmehr durch genau nachgebildetes Leben zu erkennen gebe.

Es könnte aber auch der Inhalt dieser Volksrede als eine sehr passende Unterlage christlichen Unterrichtes über die so wichtige Feindesliebe gelten. Wir versuchen es, diesen Gedanken in folgenden Zügen darzustellen. Ein Feind ist', wer uns angenehmen Besitz oder Genuß wehrt oder raubt. Ueber gleichgiltige Dinge kann keine Feindschaft entstehen, und somit hätte derjenige mit der Feindesliebe gewonnenes Spiel, welcher in sich einer gewisse Gleichgiltigkeit gegen die Dinge hervorbringen könnte. Diese Dinge betreffen aber keineswegs rein gei-

stige Gegenstände, als welche ihrer Natur nach das Reich der Wahrheit und Tugend umfassend, nur mittels Belehrung und Liebe ausgeglichen werden; sondern sie betreffen nur irdische Güter, an welchen sich so leicht unsere Leidenschaften groß säugen. Könnten wir also unser Herz von den irdischen Dingen und ihrer Lust frei erhalten, so hätten wir keinen Feind mehr. Die irdischen Güter lassen sich ganz wohl unter drei Hauptpuncte fassen: Reichthum, Wohlleben und Ehre. Weil die Menschen an diesen dreien hangen, daher gibt es so viele Feindschaften unter ihnen. Also:

1. Selig sind die Armen — wehe den Reichen!
2. Selig, die hungern und weinen — wehe den Satten und Lachenden!
3. Selig, die gelästert werden — wehe wenn euch die Menschen loben!

Sobald wir diese nothwendige Vorbereitung unsers Gemüthes, die Abziehung desselben von den schimmernden Gütern der Erde vollendet haben, dann ist der Weg gebahnt zur Liebe der Feinde. Liebe findet nur da Statt, wo Gegenliebe möglich ist, also nur zwischen empfindenden, vernünftigen Wesen. Feinde sind solche freie Wesen, die uns zu schaden suchen. Dies kann aus Bosheit oder Irrthum geschehen. Jenes ist beim Teufel der Fall, dieses bei dem Menschen, in welchem nur der Unverstand Feindschaft erzeugt. Liebe des Teufels ist nicht möglich, wohl aber die der menschlichen Feinde. Zu den Menschen nemlich zieht uns schon eine Art von sympathetischem Naturgefühle, jeder Mensch ist ein kostbares Wesen, jeder Mensch unendlich fortschreitender Vollkommenheit fähig, also was er noch nicht ist, kann er noch werden, und schön ist's ihm dazu behilflich zu sein. Dies ist nur durch Liebe möglich. Lieben heißt mit einem der Gegenliebe fähigen Wesen ganz eins zu werden streben, und zwar um sein selbst willen. Dies Streben muß sich demnach durch Empfindungen, Handlungen äußern. Also lautet das Gebot der Liebe so:

2. Liebet eure Feinde.
Thut wohl euren Hassern.
Wünschet Gutes den Böses-Wünschenden.
Betet für die Lästerer.

Um den Umfang dieses Gebotes richtig einzusehen, ist es nütz-

lich, einige der auffallendsten Beispiele zur Erläuterung zu geben. Diese gehen dahin, daß man, was ohnehin der Liebe natürlich ist, geneigt sein muß, lieber das Aeußerste und Schmerzlichste zu dulden, als einem feindseligen Gefühle Raum zu geben. Nicht als dürften wir uns kluge Abwehr und selbst Anrufung der Obrigkeit nicht erlauben, sondern wir dürfen nur nichts in liebloser Absicht, nichts zum Schaden unseres Feindes thun, sondern Haß durch Liebe sühnen. Also:

3. Schlägt man dich, so gebe dich preis,
Raubt man dir, laß noch mehr fahren.
Zahlt man nicht Geborgtes, leihe dennoch wieder.

Dies dürfte Manchem zu hart scheinen, aber es ist diese Handlungsweise dem Charakter des Christen und überhaupt des guten Menschen wesentlich. Frägst du, warum du dieses thun sollst, so antworte ich: weil du ein Christ, ein guter Mensch sein sollst. Denn

4. Gutes thun den Freunden nur,
Jene lieben die uns wieder lieben,
Jenen borgen, die wieder erstatten,
Das thun auch Sünder und Heiden.

Wenn dieses Gebot schwierig ist, so belohnt es sich auch vortrefflich, denn die Feindesliebe:

5. Macht uns Gott ähnlich (zu Gottes Kindern).
Verbürgt uns der Sünden Vergebung (wir erhalten gleiches Maß).

Wie sehr dieses Gebot schon von der bloßen Vernunft aufgestellt werden müsse, werden einige Gleichnisse lehren. Wir tadeln die Feinde und sind doch selbst nicht rein, wir meistern unsere Beleidiger und sind doch selbst noch Schüler, wir beobachten den kleinsten fremden Fehler und schweigen zu unsern größeren Unvollkommenheiten. Wir halten uns für gut und schäumen doch Bosheit und Rache! Wer den Feind also hasset, der gleicht

6. Einem Blinden, der den andern Blinden führen will,
Einem Schüler, der den Lehrer spielen will,
Einem Augenkranken, der sich am Splitter des Andern ärgert,
Einem schlechten Baume, der gute Früchte tragen will,
Einem Dornstrauch, der Feigen tragen soll,
Einer Hecke, die Trauben bringen will.

Es dürfte wohl Viele geben, die mancher Lehre des Christenthums beistimmen und daher sich Christen nennen, nur aber dieses harte Gebot zur Seite schieben; diese sollen sich nicht täuschen, sie sind durchaus keine Christen, und wo immer eine Versuchung über sie kommt, da werden sie die Beute derselben. Solche sollen also gar nicht den Christennamen mißbrauchen. Je mühsamer man an der Reinigung seines Herzens bis auf den Grund hinein arbeiten wird, um so segensreicher wird sich die Frucht der Religion in entscheidungsvoller Stunde bewähren, darum der Rede Schluß:

7. Nenne mich Niemand einen Lehrer, der mir nicht folgt.

Wer mich hört und befolgt, gleicht einem Manne, der seines Hauses Grund auf einen Felsen, dahin nur nach mühsamen Graben zu kommen war, legt und dadurch gegen wilden Wogensturm beschützt.

9. Die Apostelwahl. Luk. VI, 12—16.

Jesus war durchaus nicht ein gewöhnlicher Lehrer, deren es viele in Israel gegeben, sondern der Gottmensch, welcher ins Geschlecht gekommen, das große Werk der Menschenerlösung zu vollbringen entschlossen war. Wenn nun dieser Jesus, dem es gefallen in der Eigenschaft eines Lehrers, freilich eines Lehrers, dergleichen die Welt nie gesehen, aufzutreten, um sich eine auserlesene Schaar von Jüngern versammelte, so that er dies nicht darum, weil es damals so Sitte gewesen, sondern weil es dem ewigen Rathschlusse Gottes gemäß war.

Diese höhere Bestimmung deutete schon der Apostelname, den er ihnen gegeben hatte, an, — eine Benennung, wie sie nur wichtigen Botschaftern des hohen Rathes in Nationalangelegenheiten beigelegt wurde. Dahin deutete auch die durch Nationalbedeutung geheiligte Zwölfzahl, auf welche er seine Gesandten, die Gehilfen und Fortsetzer seines Werkes, beschränkte. Diese Zwölfe hatte er sich bei verschiedenen Gelegenheiten beigesellt, und nachdem er sie ganz erkannte als tauglich für ihre hohe Bestimmung, veranstaltete er ihre Berufung und Einweihung. Zu diesem Ende brachte er, vielleicht mit ihnen, eine ganze Nacht auf einem einsamen Berge im Gebete zu

Gott zu, dann machte er ihnen seine Wahl und ihre künftige Beschäftigung bekannt, erklärte den Simon für den ersten unter ihnen und machte sich mit ihnen auf, dem unten am Fuße des Berges versammelten Volke jenen Vortrag zu halten, welcher durch Inhalt und Form den ersten lebendigsten und bleibendsten Eindruck auf ihre Gemüther machen sollte, und den die heilende Kraft, die zugleich auf alle, die ihn berührten, von ihm ausströmte, verstärken mußte. In diesem Vortrage erschien Jesus recht offenbar als Gesetzgeber und Stifter eines neuen gesonderten Werkes. Von hohem Ernste verklärt stieg er den Berg hinab, die so eben gewählten Apostel umgaben ihn, jetzt verkündete er das Grundgebot der Feindesliebe, jetzt ließ er Segenskräfte von sich ausgehen, und einen Doppelquell göttlicher Gnaden, der Lehre und der Heilung, wie er noch immer in seiner Kirche strömt, sich über die Anwesenden ergießen, ein Tag, der unvergeßlich in dem Andenken eines jeden seiner Apostel leben mußte.

Die Geschichte von der Berufung der Apostel enthält das erneuerte Beispiel von der mustervollen Sitte Jesu, an kein wichtiges Werk zu gehen, ohne sich dazu durch Gebet und Einsamkeit vorzubereiten. Er liebte und wählte noch dazu die Berge. Diese gewährten ihm einen weiten freien Umblick der irdischen und menschlichen Dinge. Auf ihnen sieht man die Sümpfe der Leidenschaften gleichsam zu seinen Füßen liegen und athmet die reineren Lüfte besserer Welten ein. Von Bergen strahlt der Christenwelt das Heilige und Große im Andenken an den gefeierten Vollender, und in majestätischen Werken der Kunst, bald lieblich anlockend, bald mächtig ergreifend hernieder. Jesus hat sie gleichsam geheiligt.

Jesus betete die ganze Nacht hindurch auf dem Berge. Demjenigen, welchem göttliche Begeisterung Sinn und Herz geöffnet haben, ist es zu gewissen Zeiten eben so leicht, sogar Bedürfniß, lange Nächte hindurch im Gebete zuzubringen, als es dem echten Kaufmanne ein Leichtes ist, sich durch Nachdenken über Handelsgeschäfte schlaflose Nächte zu machen. Das Gebet erregt und entflammt das menschliche Gemüth zur innigsten Vereinigung mit Gott, zur muthigen Unternehmung der schwierigsten Werke für Menschenwohl und zur würdigsten Befähigung als Gotteswerkzeug wohl

gar durch dessen Wunderkraft die ewigen Weltzwecke und das himmlische Reich der Wahrheit und der Tugend zu befördern. Aber im Gegentheile, wer durch solche Regungen selbst schon zum Tempel des lebendigen Gottes geworden ist, der wird sehr oft sich angetrieben fühlen, mit dem Urheber und Beförderer seines heiligen Triebes sich im Gebete zu beschäftigen, wobei es ihm, weil des Urlichtes und der Liebe Quell unerschöpflich ist, nie an Stoff und Lust gebrechen wird. Das Gebet ist die Blume der Religiosität, und das innere Wesen und Wirken dieser Himmelsgabe ist dem Ungeweihten eben so unbegreiflich, oder erscheint ihm eben so nutzlos und entbehrlich, wie dem Ungebildeten die Wissenschaft und der Dichtkunst heilige Begeisterung. Es ist schwer, ja fast unmöglich, denjenigen, welche sie nicht selbst treiben, einen genügenden Begriff von der Kunst zu beten zu ertheilen, erworben aber wird diese Kunst wie jede andere der edeln freien Künste durch Gottes Gnade, durch Demuth und Uebung. Leicht verstehen einander die Künstler, so auch der Religiöse den im Gebete die Nacht durchwachenden Jesus. Der Liebe ist leicht selbst das Schwerste, d. h. dasjenige, was dem gewöhnlichen Menschen als das Schwerste erscheint.

10. Der gläubige Hauptmann. Luk. VII, 2—10.

Außerordentliches war es, was Jesus als Lehrer und als Wunderthäter vor allem Volke leistete, aber auch nicht gering war die Forderung, die er dagegen an dieses Volk und an alle jene machte, die zu seinen Schülern gehören wollten. In jenem und in diesem übertraf er bei weitem alles, was irgend ein Mensch zu thun und zu fordern vermag. Er forderte nichts Geringeres, als vollen und unbedingten Glauben an ihn, einen Glauben an ihn, den allmächtigen Gesandten Gottes, von keiner Bedingung beschränkt, und so vollkommen wie ihn nur immer das ohnmächtige Geschöpf seinem Herrn und Gott als pflichtmäßige Huldigung zu leisten vermag, und sich gedrungen fühlt. Der Inhalt dieses Glaubens war: seine göttliche Sendung, seine Würde als Gottessohn und Menschenerlöser, seine Macht und die höchste Wahrheit seiner Lehre. Dieser Glauben war gleichsam Grundbedingung der Jüngerschaft und faßte

unzertrennlich zwei Dinge in sich: unbedingte, unbegränzte Verehrung des göttlichen Lehrmeisters, und pünctliche Befolgung seiner Lehren, also, den theoretischen und praktischen Theil der Religion. Dieser Glaube mußte von selbst sich in jedem Jesu nahe genug lebenden Menschen bilden, dessen Gemüth von Sünde, Leidenschaft und Stolz frei geblieben ist; in jedem Menschen, dessen Geist im Taumel der Welt für die wichtigen Angelegenheiten der Zeit und Ewigkeit noch nicht abgestumpft, dessen Herz von dem wohlthätigen Strahle der göttlichen Gnade innerlich berührt, erleuchtet und aufgeregt worden ist. Für diesen Glauben waren Juden und Heiden der damaligen Zeit gleich empfänglich; doch ist es nicht befremdend, wenn später die Heiden in größerer Anzahl sich dem Glauben an Jesu hingaben, da ihres Herzens Bedürfniß in dem schon einstürzenden Götzenthume so wenig Befriedigung fand, daß sie selbst in der Noth dem Judenthume als der einzigen leidlichen Form des Monotheismus in die Arme stürzten. Der Plan der göttlichen Vorsehung bestimmte Jesum zunächst nur für das Volk als Lehrer, aus dem er hervorgegangen war, darum die Heiden in seinem Lehramte zunächst außer Acht blieben; allein Wahrheits- und Menschenliebe und wieder Gottes Erlösungsplan entschieden ihn, diejenigen Heiden nicht von sich zu stoßen, welche sich ihm während seiner öffentlichen Laufbahn glaubensvoll näherten. Daß er dem römischen Hauptmann von Kapharnaum ein so ehrenvolles Zeugniß vor dem Judenvolke ertheilte, das war eine wichtige Belehrung über die Natur des von ihm geforderten Glaubens für seine Zeitgenossen. Es war ein Glaube an die höchste Wahrheit seiner Lehre, an die unbegränzteste Macht seiner Wirksamkeit und selbst an die vollkommenste Uebertragung dieser Macht an seine Bekenner. Der Glaube, welchen Jesus forderte, gebührt nur Gott, und kann nur von Gott gefordert werden, er ist aber auch die Grundbedingung des Christen. Da selbst Jesus den Glauben des römischen Hauptmanns so hohen Lobes gewürdigt hat, so verdient er gewiß einer sorgfältigeren Beachtung. Wie vollkommen dieser Glaube in seinem Gemüthe gestaltet war, bezeugt gewiß am deutlichsten die besondere Art, mit welcher der überraschte Mann Jesu persönlichen Besuch ablehnte. Das vom römischen

Herrenverhältniß genommene Beispiel war ganz geeignet, das Verhältniß Gottes zur Schöpfung zu bezeichnen. Bei den Römern hatte der Herr unumschränkte Macht über seinen Knecht, dieser besaß kein Recht und keinen Willen, und blinder Gehorsam des letzteren machte die Wirksamkeit des erstern allgewaltig. So ist auch Gott unumschränkter Herr aller Kräfte der Natur, der körperlichen und der geistigen; ein Gedanke, ein Wink, ein Wort zwingt die Geister, lähmt ihre Thätigkeit. So vermag auch Jesus mit einem einzigen Worte, in größter Ferne gesprochen, dem Dämon der Krankheit zu gebieten, daß er den siechen Knecht frei gebe. — Wie ganz anders waren die Vorstellungen der Juden! Sie sehen seine Wunderthaten, er selbst kam zu ihnen, ihnen gehörte er zunächst an, sie wollte er retten, aber statt ihn zu verehren und anzubeten, mißhandeln sie ihn, und trachten ihm nach dem Leben. Sie waren verblendet von ihren Nationalvorurtheilen! Ein Heide beschämte sie! Ob diese Vergleichung sie nicht erbittern mußte? Jesus durfte ihnen diese Rüge nicht ersparen! Man weiß nicht, welchem Theile man in dem Verhältnisse der Juden und des Hauptmannes von Kapharnaum größeren Beifall schenken soll. Religionsduldung und Menschenliebe bieten einander hier segnend die Arme. Der edle Römer scheint wohl von der Religion der Juden vortheilhaftere Begriffe gehabt zu haben, jedoch noch kein Proselyt gewesen zu sein, was ihm vielleicht sein Stand nicht gestattete. Weit entfernt, gegen die ihm unterworfenen Juden römischen Uebermuth zu verüben, unterstützte er vielmehr ihr National- und Religionsinteresse so sehr, daß diese ihm ihre Synagoge verdankten. Die Aeltesten der Stadt hinwieder hielten ihren Gebieter so in Ehren, daß dieser überzeugt war, sie würden ihm selbst einen Dienst, auf welchen nur Glaubensgenossen Anspruch zu haben schienen, nicht versagen; sie überwanden ihm zu Liebe ein Nationalvorurtheil, und wurden vor Jesus dem großen Propheten die Schutzredner eines Römers! Wie edel führten sie vor Jesus das Wort, ihn zu bewegen! Um der Nation willen sollte er ihre Bitte erfüllen, wenn des Mannes eigene Rechtschaffenheit ihn nicht allein schon entschiede. Wie vermag doch hoher, edler Sinn und menschenfreundliche Tugend selbst solche Gemüther zu vereinigen, welche die Religion

entzweit hat! Trennung und Zwietracht sind stets ein Zeichen von mangelndem Hochsinn.

Der römische Hauptmann ist auch ein Muster eines vortrefflichen Hausvaters; er liebt seinen Knecht, er thut das Aeußerste für ihn! Man sollte doch nie einen Menschen gering schätzen, so gering er auch sei, immer doch ist er der Träger des edeln Menschenbildes. Wie hoch dünkten sich gewöhnlich die Römer über das Judenvolk. Und siehe! diesmal hätte der Hauptmann es gar nicht gewagt, Jesum anzuflehen, wenn es nicht durch Vermittlung der Juden hätte geschehen können. Sie retteten ihm den lieben Knecht. Wie gut war es, daß er ihnen stets Wohlwollen bewies. Wohlwollen gegen Andere ist der Same vieler schönen Blüthe und noch schönerer Früchte. Auch zeigte noch des römischen Hauptmanns Beispiel, wie unzertrennlich von einander Demuth und Glaube sind. Jene ist der Grund und Boden, auf welchem dieser wie von selbst hervorschießt als segensvolle Pflanze. Am Todtenbette seines geliebtes Knechtes brach sich das Herz eines stolzen Römers, er sendet um Jesum. Als dieser sich nähern will, erklärt er sich unwürdig so hohen Besuches, und siehe! er empfängt nicht nur den verlornen Knecht wieder, sondern auch ein nie erwartetes Lob aus dem hehrsten Munde; so sind denn Demuth und Glaube auch unzertrennlich von der göttlichen Gnade und Seligkeit.

11. Die Synagoge zu Nazareth. Luk. IV. 15. ff.

Schon die ersten Schritte des großen Lehrers bezeichneten sein Ziel, obwohl noch von keinem in der Menge geahnet. Wäre er ein Messias nach des Volkes Sinne gewesen, so hätte er in den Gerichtsthoren der Städte oder an andern Orten, wo das Volk sich zahlreich zu weltlichen Geschäften versammelte, zuerst auftreten und da seine anfeuernden Reden zum Besten des künftigen Königs halten müssen. Allein sein Reich war nicht von dieser Welt. Darum besuchte er die Synagoge vor allem, wo nur Gottes Wort verkündigt und des Menschen höhere Angelegenheiten besorgt zu werden pflegten. Lehre, Unterricht, Einpflanzung weiserer Grundsätze, das war der Anfang des neuen großen Werkes. Aber auch das war eine weise Maß-

regel, daß Jesus von den zwei Hauptclassen der geistlichen Führer und Vorsteher Israels nicht jene der Priester, sondern jene der Schriftgelehrten wählte, um seine eigene Wirksamkeit an das Volksinteresse anzuknüpfen. Dadurch schon ward der Stab über das jüdische Priesterwesen gebrochen, daß, weil es den Anbau der sittlichen Natur im Menschen so sehr bei Seite setzte, zum unnützen, ja sogar schädlichen Außenwerke herabsank. Dagegen stieg dem Stande der Lehrer ein neuer Glücksstern empor, denn auf seinen Stamm wurde ein neues höheres, wahrhaftes Priesterthum gepflanzt, das die Menschen zum Himmel zu erziehen ganz geignet, Himmel und Erde zu vermitteln im Stande ist.

Bei den öffentlichen Vorträgen in den Synagogen folgte Jesus ganz der herrschenden Sitte, aus den Schriften des alten Bundes den Unterrichtsstoff zu wählen; sie gab ihm die Gelegenheit, für seine behauptete Würde den nachdrucklichsten Beweis aus der Uebereinstimmung seiner Persönlichkeit mit den alten prophetischen Aussprüchen zu führen. Diese Lehrart war um so nothwendiger, da er seinen Zeitgenossen den ihnen, wenn auch nicht ganz unbekannten, so doch weniger geläufigen Begriff von der geistigen Wirksamkeit des Messias beizubringen hatte. In der Synagoge zu Nazareth führte er aus Jesaia den Beweis, daß schon die Schrift den Messias als einen Lehrer bezeichne IV, 16—19. Die neue Lehre erzwang sich den Beifall der staunenden Zuhörer, da sie noch uneingenommenen Gemüthes waren, denn sie fühlten wohl die Wahrheit der Behauptung Jesu, daß sie die ersehnte Umwandlung der Dinge durch eine Hauptveränderung in ihrem Innern vorbereiten und herbeiführen mußte, nur konnten sie nicht begreifen, woher Jesus diese hohe Einsicht geschöpft habe 4, 22. Doch wie Volksgunst wandelbar sei, erfuhr Jesus auch schon in Nazareth. Er forderte von den Zuhörern, daß sie ihr Wohlgefallen an seiner Lehre durch Thaten beweisen sollten, und führte zu diesem Ende dasjenige an, was er schon in Kapharnaum bewirkt, und wie sehr ihn überall Gottes Macht und Segen unterstützt habe. Die von Nazareth zauderten, ganz ungewohnt an der eigenen sittlichen Besserung selbst zu arbeiten, verlangten sie, daß Jesus durch ein Wunder bei ihnen bewirke, was er von denen in

Kapharnaum rühme, und sich auf solche Art ohne längere Umschweife selbst Rath schaffe. Jesus trachtete nun sie zu belehren, wie er allein nichts thun könne, wenn sie nicht selbstthätig mitwirkten, wenn sie seinen Rathschlägen nicht pünctlich gehorchten und mit Sorgfalt an ihrem Heile arbeiteten. Die Aeußerung Jesu, daß es nur von ihnen abhänge, rechtschaffen und glücklich zu werden, und die nothwendige Folgerung, daß, da sie beides noch nicht seien, nur an ihnen alle Schuld liege, erfüllte die Zuhörer mit Widerwillen, und sie fanden es auf einmal ganz unziemlich, daß einer ihres Gleichen sich zu ihrem Lehrer aufwerfe. Jesus wurde ernster, er warnte seine Landsleute, nicht auch jenes Sprüchwort, das jedem Propheten in seinem Vaterlande Unheil weissage, an sich zu bestätigen, und die Halsstärrigkeit des alten Israels zu wiederholen, welches von Elias und Elisäus verachteten Ausländern nachgesetzt worden ist. Dieser bittere Seitenblick entrüstete die Anwesenden so, daß sie des neuen Propheten sich durch einen Bergsturz entledigen wollten. Die rohe Wuth, mit der Jesus in Nazareth schon beim ersten Auftreten verfolgt wurde, ist wohl nur nebst der Verwilderung des dortigen Pöbels dem besondern Umstande zuzuschreiben, daß ihnen die Ermahnungen des gewohnten Stadtgenossen als eine unerträgliche Anmaßung erschienen war.

12. Der Kampf mit den Dämonen. Luk. IV, 38—40.

Obgleich der allweise Gott im jüdischen Volke durch zahlreiche Weissagungen die Erwartung des Messias allgemein vorbereitet und bewirkt hatte, so bedurfte es doch wegen der verkehrten Vorstellungen, die man sich von demselben gebildet, bei dem wirklichen Auftreten Jesu ganz eigener Anstalten, um die Ueberzeugung, daß er der Messias wirklich sei, hervorzubringen. Lehre und Wohlthatserweisungen konnten zwar vieles, doch nicht alles bewirken. Wunder konnten vor allem die göttliche Allmacht auch dem sinnlichsten Menschen beurkunden. Doch einige derselben waren zu diesem Zwecke insbesondere geeignet, nämlich die Teufelsaustreibungen und die Heilung der Besessenen. Die Besiegung des Erbfeindes der Menschheit, der seine Opfer am Leibe und an der Seele zu zerstören suchte, gehörte auch zu dem Werke des erschienenen Messias. Dazu gab der Teufel selbst die

nächste Gelegenheit. Je näher die Fülle der Zeit der Erlösung, je näher die Anwesenheit des großen Siegers, desto bedrängter der Böse in der Entfaltung seiner Gewalt. Um dieselbe Zeit sandte derselbe ihm untergeordnete Geister in zahlreicheren Schaaren aus, die Menschen von Jesu abzuziehen, sie zu drängen und zu quälen. Es waren die letzten Zuckungen seines Gewaltreiches; bald erregten sie wilde Leidenschaften, bald stürzten sie die Menschen in die unheilbarsten Krankheiten. Doch überall gaben sie Jesu neue Gelegenheit, seine göttliche Würde und Machtvollkommenheit zu offenbaren. Ja, indem sein Machtwort sie beherrschte, mußten sie oft selbst die lauten Verkündiger seiner Gottheit sein. Dieser Zweikampf zwischen Satan und dem Messias war ganz dazu gemacht, dem Volke die Bosheit des ersteren und die Anbetungswürdigkeit des letzteren zu zeigen, und es zu belehren, wie unglücklich die Lage sei, in welcher es sich fortwährend befinde, und wie eifrig es sich ganz den Führungen Jesu zum Heile überlassen müsse. Dieser Kampf Gottes mit dem Teufel gehört zu den wichtigsten Momenten in der Lebensgeschichte Jesu. Schon lange vor Jesu wußten die Juden, daß der menschliche Erbfeind viele heillose Krankheiten erzeuge, und Besitz nehme von den Menschen. Seine elenden Opfer zu befreien, kannte man kein anderes Mittel als das Gebet; man brachte nämlich die Besessenen in die Synagogen, wo ihnen die Aeltesten die Hände auflegten, wo sie den Gebeten der Gemeinde beiwohnten; aber eine gänz neue Erscheinung war es, als Jesus mit einem einzigen Droh- und Befehlsworte den bösen Geist austrieb. Die Teufelsaustreibung in der Synagoge zu Kapharnaum war mit ganz außerordentlichen Umständen begleitet; schon die bloße Gegenwart des großen, kraftvollen Propheten ängstigte den unreinen Geist, unwillkürlich bekannte er, daß Jesus den Todeskampf mit der Hölle bestehen wolle, daß er der Heilige Gottes wirklich sei, der Reich und Sieg erwerben werde; Jesus gebot und der Plaggeist verstummte, doch raffte er noch einmal die letzte Kraft zusammen, warf seinen Gefangenen zu Boden und entwich. Dieser Vorfall verdiente die erfolgte Bewunderung. Jesus zeigte sich überall als ein geistiger und leiblicher Wohlthäter zugleich, indem er die Krankheiten zu heilen beschäftigt war. Aus der Synagoge, wo er lehrte und heilte, ging er in die

Wohnungen der Menschen, oder stellte sich unter die zusammengeeilten Schaaren der Nothleidenden und linderte überall das menschliche Elend. So hatte er zu Kapharnaum in der Synagoge gelehrt und den bösen Geist ausgetrieben, dann in Simons Hause die Schwiegermutter vom Fieber befreit, und endlich nach Sonnenuntergang noch die Kranken, die man ihm vorführte, hergestellt.

13. Die Versuchung. Luk. IV, 1—13.

Wenn es sich bei der Menschenerlösung blos um einen Kampf mit Menschen gehandelt hätte, so wäre wohl die unmittelbare Dazwischenkunft Gottes in seiner zweiten Person weniger nöthig gewesen, denn irgend ein menschlicher Weiser hätte mit Gottes Hilfe das Werk wohl zu Stande gebracht. Doch die Geschichte aller Völker lehrt es in gescheiterten Versuchen aller Hochedeln, daß ein solches Beginnen keineswegs in dem Wirkungskreise irgend einer, wenn auch noch so hoch gesteigerten menschlichen Kraft liege. Das Menschengeschlecht war nemlich seit jener verunglückten Freiheitsprobe, in welcher die Stammältern durch Ungehorsam sich gegen Gott erklärten, die Beute eines übermächtigen feindlichen Geistes geworden, der sich stark genug fühlte, den Kampf selbst mit Gott zu wagen. Schon hatte er sein Reich auf Erden fest gegründet, er war der Fürst dieser Welt geworden. Nur einzelne Menschen hatten über ihn mühselige Siege sich errungen, im Ganzen aber blieb das Geschlecht der Sterblichen die Beute des Menschenmörders, der in der Wahrheit vom Anfange an nicht bestanden. Jetzt aber in der Fülle der Zeit, wie sie der Rathschluß der göttlichen Barmherzigkeit gemessen, war Gott selbst zur Rettung der Menschen aufgetreten.

Ob wohl zu wundern, daß nun auch der Fürst der Welt auf dem Kampfplatze erschienen? Jesus war die Mittelsperson, sein Sieg mußte über das fernere Schicksal der Erdenbewohner entscheiden. Zwar war mit dem Menschen Jesus die zweite göttliche Person in Christo vereinigt, und damit war die menschliche Natur mit allen Gnaden des Himmels geheiligt, aber sie hatte darum auch nie aufgehört, menschliche Natur zu sein, und Satan hatte seine Netze der Versuchung mit höllischer Schlauheit ausgelegt, denn auch in diesem

mußte der zweite Adam dem ersten gegenüber stehen. Als dem in der Einsamkeit der Wüste durch längeres Fasten sich abtödtenden Manne hungerte, näherte sich ihm Satan mit der Zumuthung, die Kraft des ihn nun bewohnenden Gottesgeistes durch ein Machtwerk über diese Steine zu bewähren. Ein anderes Mal ließ er die reizendsten Gefilde des Judenlandes vor seinem Geiste sich darstellen, daß er die Lust fühle, sie als Eigenthum zu besitzen, sie als unumschränkter König zu beherrschen. Ein drittes Mal muthet er ihm zu, sich von der Tempelzinne schwindelnden Höhe hinabzuwerfen vor den Augen des staunenden Volkes in der Voraussetzung, daß ihm, dem Gotteslieblinge, kein Unheil widerfahren könne. Schien es nicht verzeihlich, wenn Jesus auf eine von diesen Arten mit seiner neuen Würde gleichsam einen Versuch machte? Aber das wäre offenbar der dem Erlöser inwohnenden Gotteswürde zuwider gewesen. Jesus gegenüber dem ersten Adam, der den Zumuthungen des Satans unterliegt, begann sein Erlöseramt schon hier mit dem vollständigsten Siege über den Bösen. Von nun an war das Judenland der Schauplatz der wichtigsten Begebenheiten, der Kampf zwischen Gott und dem Verführer der Menschheit. Betrachten wir aufmerksam den Siegesgang des Ersteren und die Niederlage des Letzteren.

Wie wahr und heilig sind die Grundsätze, welche Jesus jenen Zumuthungen des Teufels entgegensetzte! Es ziemt nicht dem unsterblich geschaffenen Menschengeiste, fleischlicher Lust mit Ernst und Eifer zu fröhnen, denn er ist zu höheren Geschäften berufen, nemlich sich zu sättigen an Gotteswort und dasselbe zu vollbringen. Es ziemt nicht dem in und durch Gott nur bestehenden Menschen, nach Herrschaft über irgend ein Geschöpf zu ringen, denn alles was ist, dient nur zu Gottes Ruhm und auch der Mensch ist nie besser berathen, als wenn er in Selbstvernichtung, in Gehorsam und Demuth nur allein Gott dient. Es ziemt nicht dem für Gottes unbegreifliche Weltzwecke gebildeten Menschen, seinem natürlichen Berufe zuwider eigenwillige Wege der Thätigkeit einzuschlagen, um sich gleich Jenen beim Thurmbau zu Babel einen Namen zu machen. Denn der Ruhm ist nichts, wenn er nicht der Lohn der Tugend ist, und diese hört

auf, Tugend zu sein, wenn sie um jenes willen geübt wird; man muß nicht durch bewegte eitle Thaten Gott gleichsam vorschreiben wollen, wie weit er mit uns verfahre, sondern vielmehr nur nach Erkenntniß seines Wollens und seiner Zwecke mit uns streben und denselben mit Hand und Herz entgegeneilen. Diese Grundsätze sind es, durch welche die Blößen der menschlichen Natur gefahrlos werden, wenn wir sie in unsere innigste Ueberzeugung verwandeln.

Die heilige Schrift verdient es wegen ihrem Ursprung, Zweck und Inhalt, ein Gedächtnißbuch der Menschen zu sein, um daraus die Grundsätze für das innere und äußere Leben zu entnehmen. Auch Jesus nahm aus ihr die gewaltigen Waffen, womit er Satans Angriffe zu Schanden machte. Es ließen sich vielleicht die Hauptlehren und Grundsätze auf eine gewisse kleinere Anzahl ihrer Aussprüche und Maximen, darunter auch die drei von Jesu gebrauchten gehören würden, zurückführen. Das aber ist in ihr nicht genug zu schätzen, daß sie diese Lehren in so vielerlei Formen und in den mannigfaltigsten Wendungen wiederholt darstellt, so zwar, daß auch der thätigste Geist Stoffes genug zu seiner Beschäftigung, zum Nachdenken und zur Erbauung in ihr antreffen wird. Da nichts so heilig ist, was nicht einmal zur Beschönigung der Sünde schon dienen mußte, so ist es wohl nicht befremdend, daß auch die heilige Schrift als Gottes Wort diesen Mißbrauch erfuhr. Der Teufel mußte schon zweimal durch Sprüche aus dem Worte Gottes sich zurechtweisen lassen, er glaubte demnach sein Ziel schneller zu erreichen, wenn er bei der nächsten Versuchung sich gleichfalls hinter einer biblischen Stelle verbergen würde. Jesus setzte dem unzweckmäßig angewendeten Spruche einen andern entgegen, welcher für den vorliegenden Fall sichere Auskunft gab. So wird überhaupt der Mensch weise und gottgefällig thun, wenn er in schwierigen Fällen mit dem sich eben darbietenden Gottesworte noch andere Stellen, die etwas Entgegengesetztes aussagen, vergleicht und die Doppelansicht einige Zeit hindurch im Nachdenken festhält, und nach der leisen Stimme, welche sich dabei in seiner Brust wird vernehmen lassen, zur Entscheidung schreitet. Glücklich darf sich wirklich der katholische Christ nennen, daß er in dem Lehrgeiste seiner Kirche und in den Ausle-

gungen der Väter die sicherste Stütze und die unfehlbare Anweisung zum heilsamen Verständnisse des in der heiligen Schrift niederlegten Wortes Gottes besitzt.

14. Exegetische Aphorismen.

1. Es lag im Plane Jesu, nicht mittels der Vornehmen und Obrigkeiten auf die jüdische Nation einzuwirken, weil er auf diese Art dem Gelingen seines Werkes selbst ein unübersteigliches Hinderniß gelegt hätte, sondern er wendete sich unmittelbar an das Volk, und erschien zu diesem Zwecke häufig in der Synagoge; dadurch geschah es, daß sich seine Lehre reißend schnell verbreitete, und im ganze Lande schon Anhänger da waren, bevor noch die Wächter Sions zu dem Entschlusse kamen, den gefährlichen Lehrer aus dem Wege zu räumen. So erweckte Jesus eine lebhafte Volksbegeisterung, und es geschah, daß überall, wo der berühmte Wohlthäter sich nur zeigte, Schaaren derjenigen zusammenströmten, die sein göttliches Wort hören oder seine heilende Kraft empfinden wollten. In der Wüste, in den Städten war es nur Jesus, der Greise und Kinder, Gesunde und Kranke mit Lob und Dank und Erwartung erfüllte. Luk. 4, 43. 44. 5, 1. 15.

2. Jesus besuchte nicht selten die Synagogen, um darin seinen Unterricht zu ertheilen, er lehrte aber auch in der Wüste, auf den Bergen, am See, auf der Heerstraße und in den Häusern. Die Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden Gegenstände brachte einen neuen Reiz in seinen Unterricht, weil dieser die Lebhaftigkeit der freien Natur annahm, und sich in das Gewand ihrer Schöpfungen kleidete. Diese wandernde Predigt belebte und verewigte jede Stelle, wo der Lehrer geweilt, und erleichterte die Erinnerung an das Gehörte. Besonders scheinen die Umgebungen des Sees Genesareth Jesum bestimmt zu haben, daselbst einen Mittelpunct seiner Reisen zu setzen. Es waren um den See viele handeltreibende Städte gelegen; die Lage und die Natur war einladend, vielleicht auch der Charakter des Volkes vortheilhafter, Kapharnaum war ein Lieblingsort. Der spiegelhelle, fischreiche See trug gehorsam den angebeteten Meister, und war der stete Zeuge seiner glücklichen Eroberungen, der Zeuge seiner Allmacht, mit der er dem Sturme gebot, und seiner

Liebe, mit der er den sinkenden Petrus emporhalf, und ihm seinen Glauben befestigte.

3. Wie überhaupt alle göttlichen Thaten, so hatten auch die Wunder Jesu vielerlei Zwecke und Erfolge. Unter anderm sollten sie die Gemüther zur Annahme der Religion Jesu stimmen, und den Glauben an seine Person befördern. Wer aus Jesu Händen die Genesung des Leibes empfing, der konnte wohl hoffen, in seiner Lehre das Heil des Geistes und die reine Wahrheit zu erhalten. Wer die übermenschliche Gewalt Jesu über die Dinge der Natur an sich selbst und mit Staunen fühlte, dem war es wohl auch nicht schwer, an den höheren Ursprung seiner Lehre zu glauben. Wie viel konnte demjenigen noch zu einem Schüler Jesu fehlen, der wie jener Aussätzige zu ihm mit der Bitte kam: Herr! wenn du willst, so kannst du mich reinigen, Luk. 5, 12. Unter den mancherlei Gefühlen, welche die Betrachtung der göttlichen Wunder in uns erzeugen können, ist jenes der eigenen Unwürdigkeit das natürlichste und heilsamste, denn diese außerordentlichen Werke Gottes erinnern uns mächtig, wie gering wir, wie hochvermögend der Ewige sei, und dies macht, daß wir uns vertrauensvoll seinem Schutze empfehlen in allen Verhältnissen des Lebens. Die Betrachtung dieser höchst weisen Werke Gottes mahnt uns aber auch an die höchste Heiligkeit seines Willens, von welchem unsere sündhafte Selbstsucht uns so weit entfernt, und dieses leitet uns zum tiefsten Gehorsam gegen alle seine Gebote, sie mögen uns auch noch so hart bedünken. Immerhin machen wir uns also recht empfänglich für dieses Gefühl, daß es recht oft und recht lebhaft und wirksam sich in uns erzeige; gleichwie es im Simon lebendig und thätig war, der beim Anblick des wundersamen Fischfanges sich für unwürdig hielt, in der Nähe eines so großen Propheten zu stehen. Auch durch diese Erniedrigung ward er würdig seiner großen Erhöhung.

4. Das Meisterhafte im Vortrage bewirkte Jesus so oft durch die Kürze des Ausdrucks, durch das Treffende des Bildes und die mit beiden vereinigte Tiefe des Inhaltes. Von dieser Art war sein Wort zu Simon: Von jetzt an sollst du Menschen fangen. Die dunkle Ahnung dessen, was in diesen Worten lag, trieb die guten

Fischer zu einem heldenmüthigen Entschlusse. Aber wie edel mußte ihr Herz und wie erleuchtet von der göttlichen Gnade sein, da es den Gewinn von Menschen so hoch über die Fische anschlug, da sonst sehr häufig den Menschen nichts gleichgiltiger als der Mensch ist. Alle zwar sind von Gott verpflichtet, nur für allgemeines Menschenwohl zu leben; doch da die meisten den Beruf haben, den rohen Stoff der Erde zu bearbeiten und zu veredeln, so müssen andere sich dem Geschäfte der Menschenbildung ausschließend widmen. Diese, wollen sie anders das Mögliche leisten, müssen sich entschließen, diesem Berufe jedes andere irdische Verhältniß zu opfern, und mit völliger Verzichtleistung demselben obzuliegen. Nur dadurch, daß ihnen alles irdische Gut, wofür sich die Leidenschaften der Menschen so oft erhitzen, ganz gleichgiltig ist, können sie die für das große Amt nöthigen Vortheile sich verschaffen. Nur auf diese Weise können sie ganz parteilose Zeugen der Wahrheit werden, und allen Reibungen mit Anderer Eigennutz ausweichen, abgesehen davon, daß sie nur so auch jene höhere Heiligkeit des Charakters erlangen können, welche der Wirksamkeit des Lehrers so förderlich ist. Nur so verdienen sie erst den Namen der Geistlichen. Die neugewonnenen Fischer verließen Haus und Gewerbe, und dadurch wurden sie lebendige Tempel des heiligen Geistes und Ueberwinder des Erdkreises.

5. Jesus sagte es offen genug seinen Zuhörern, daß der Auserwählten nur wenige seien, selbst wenn diese begeistert von seinem Unterrichte hinweggingen. Offen sagte er es ihnen, daß bei den meisten von ihnen sein Wort fruchtlos bliebe, weil sie entweder ein unempfängliches Herz besitzen, oder in den Wollüsten der Erde zu tief befangen sind, oder Leuten ohne Religion ein zu geneigtes Ohr liehen. Dies sagte er ihnen in dem schönen Gleichnisse vom Säemanne bei Luk. 8, welches er den lernbegierigen Jüngern deutlich genug erklärte; aber er beantwortete dabei zugleich ein paar Gegenreden, womit vielleicht mancher obigen Tadel von sich wegzuwenden versuchte. Wenn man auch nicht immer die Früchte der Religion äußerlich zeige, man meine es doch gut, und sei religiös von innen. Aber, antwortet der Herr, das ist ja der Zweck der Religion, daß sie den Menschen äußerlich und innerlich vervollkommne, und ihre

Früchte ans Tageslicht bringe. Ferner sagen sie, es sei wohl nicht nöthig, in dem Religionsunterrichte immer weiter zu lernen, man habe sich schon, so viel als nöthig ist, eigen gemacht. Aber, erwiedert Jesus, will man behalten was man schon hat, so muß man es zu vermehren suchen; wer dies nicht thut, dem entschwindet allmälig auch das, was er schon besitzt.

6. Nirgends war Jesus ein Gegner der am Sinai verkündeten Religion, überall hingegen des Judenthums und der Spitze desselben, des Pharisäerthums. Jene war eine göttliche Offenbarung, dieses nur bloßes Menschenwerk. Seine Religion concentrirte die in Moses und den Propheten zerstreuten Lichtstrahlen; sie war eine hellklare Darstellung des im alten Testamente unter mancherlei Decken verhüllten ewigen Urwortes der Weisheit und Liebe. Sie war eine Religion, wie sie des der Kindheit, der Ruthe und dem symbolischen Erziehungswesen schon entwachsenen Menschengeschlechtes schon würdig war. Offenbar war ja der Tempeldienst nur die Schale der hebräischen Religion, deren eigentlicher Kern dem Volke der Wahl in Vielem noch nicht erschlossen war. Sobald nun dieser durch Jesum zu Tage gefördert, zur Vollkommenheit gebracht, und mit allem Lichte, das von Jesu Persönlichkeit ausging, umstrahlt war, sobald die Religion der Liebe und des Geistes vollständig geoffenbart war, und die Erlösung vollbracht, die dort wie Morgenröthe nur herauftauchte, ging die gelöste Schale ihrer Verwesung zu. Jedoch war es eine schwierige Aufgabe für Jesum, in seinen Jüngern festen Glauben an seine messianische Sendung zu erzeugen, da doch das Judenthum an ihnen nicht spurlos vorübergegangen war. Sobald er dies erkannte, belehrte er sie, daß nicht nur er selbst statt der gehofften königlichen Huldigungen viele Trübsale werde zu erdulden haben, sondern daß auch sie selbst nichts besseres thun können, als auf alles Irdische Verzicht zu leisten, und auf solche Weise sich außer alle Verbindung mit dem Schicksale zu setzen, welches die jüdische Nation durch ihre fleischlichen Messiasträume sich unvermeidlich herbeizieht. Bei so trüben Aussichten mußte den Jüngern tröstlich sein zu erfahren, daß Jesus nicht nur vom Tode wieder erstehen, sondern jenes Schicksal der Juden selbst als höchster Richter verhängen werde. Die

Bangigkeit des Herzens aber mußte ihnen nach jenem Verklärungstage ganz verschwinden, wo sie Jesum in einer überirdischen Herrlichkeit erblickten, und wie die beiden größten Männer des alten Bundes ihm huldigten, wo die Stimme vom Himmel für ihn Zeugniß gab, und sie selbst vom seligen Anschauen ganz überwältigt wurden.

7. Liebenswürdig sind die menschenfreundlichen Züge, welche Jesus bei Erweisung seiner Wohlthaten kund gibt; überall bezeigt er zärtliche Theilnahme und Mitleid; hilft mit der That und erhöht den Werth seiner Wohlthat durch ein wohlthuendes Benehmen, wie die Handlung am Jüngling zu Nain beweiset. Das Wohlthun ist eine so heilige, aber auch so selige Sache, daß der edle Mensch gewiß keine Gelegenheit verabsäumt, ihr obzuliegen. Dazu bieten sich Armen und Reichen unzählige Gelegenheiten dar. Gewöhnlich beherrscht aber die Menschen niedriger Eigennutz oder schmähliche Kargheit; um den allerniedrigsten Preis wollen sie jeden Dienst sich erpressen, oft selbst Gefälligkeiten nicht wieder belohnen. Wer edleren Gemüthes ist, der theilt was er vermag allen reichlich mit, und besonders Personen jener Classe, die ihm dienen. Solche Leute haben noch keinen Sinn für die höheren Freuden des geistigen Menschen; sie sind nur glücklich, wenn leibliche Wohlthaten ihnen zu Theil werden. Kein Guter darf es verschmähen, ihnen auch diese zu bereiten. Es ist auch ein Gotteswerk, wenn ich dem Taglöhner noch über den Liedlohn darreiche, wenn ich einem wackern Arbeiter stärkenden Labetrunk bereite, wenn ich einer dürftigen Familie reichlicheres Mahl veranstalte, wenn ich den Nothleidenden ein besseres Kleid schenke, dem Dienstboten einen Beitrag zum Ersparten gebe. Auch solche Gaben machen heitern Muth des Lebens, und stimmen zum göttlichen Danke. Weise Umsicht muß immer zwar den Geber leiten, aber ferne von ihm sei ängstliche Sorge des Mißbrauches, den vielleicht der Beschenkte mit der Gabe sich erlaubt. Geben wir reichlich und Allen, wie Gott. Erfreuen wir die ungebildeteren Brüder auch mit leiblichem Ueberflusse, gleichwie Jesus den Besitzern des Schiffes, worauf er im See gelehret, durch einen guten Fischfang lohnen wollte, und zu diesem Zwecke selbst ein Wunder zu wirken keinen Anstand nahm. **Dr.** und Prof. **Scheiner.**

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

5.

Ein katharisches Rituale, herausgegeben von **Dr. Eduard Cunitz.** Jena 1852.

In dieser Schrift kündet sich eine Erscheinung an, die wohl geeignet ist, das Interesse des Freundes der Kirchengeschichte zu erregen. Wir sind so selten in der Lage, einen Blick in das liturgische Heiligthum der älteren Secten zu werfen, daß man sich ein lebhaftes Interesse nicht zu verhehlen braucht, wenn einmal wieder der geheimnißvolle Vorhang ein wenig gehoben wird. Die vorliegende Schrift bietet uns unter dem vielversprechenden Titel: Katharisches Rituale den Text einer kleinen Sammlung von liturgischen Formularen, welche bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Katharer gebraucht wurden, ein Actenstück, welches (nach dem Urtheil des Herausgebers) „unbedingt den ersten Rang unter allen Quellen zur Kenntniß und Beurtheilung des Katharismus einnimmt." Dieses Rituale findet sich, jedoch ohne Aufschrift, an dem Schluß einer Uebersetzung des neuen Testaments in romanischer Sprache (der Troubadours des 13. Jahrhunderts) in einem Pergament-Coder der **Bibliothèque du Palais des Arts** zu Lyon. Dieser Coder dürfte etwa der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören (vielleicht auch schon dem 13. Jahrhundert). Den Eingang dieser Sammlung bildet eine Reihe von lateinischen Gebeten, welche eigentlich den Kern der katharischen Liturgie ausmachten, wenn man noch ein oder das andere kurze, ebenfalls lateinische Gebet aus der Sammlung dazu nimmt. Diese lateinischen Gebete sind folgende:

Benedicite parcite nobis, amen.

Fiat nobis secundum verbum tuum.

Pater et filius et espiritus sanctus parcat vobis omnia peccata vestra.

Adoremus patrem et filium et spiritum sanctum (dreimal) Pater noster qui es in coelis etc. mit dem Zusatz am Ende: Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria in saecula, amen.

Adoremus patrem et filium et espiritum sanctum (wieder dreimal). Gratia domini nostri Jesu Christi sit cum omnibus nobis. Benedicite parcite nobis secundum verbum tuum. Pater et filius et espiritus sanctus parcat vobis peccata vestra. In principio erat verbum etc. Joh. c. 1. v. 1—17. inclus. Zu diesen im Eingang hingestellten Gebetsformeln kommt noch weiter die eigentliche Aufnahmsformel: Pater sancte suscipe servum tuum (ancillam tuam) in tua justitia et mitte gratiam tuam (et) spiritum sanctum tuum super eum (eam), womit die Zahl der liturgischen Gebete voll ist.

Sodann folgen in romanischer Sprache die Formel eines allgemeinen Sündenbekenntnisses (nicht unähnlich der in der katholischen Kirche üblichen offenen Schuld), ferner das Formular für die feierliche Uebergabe des heiligen Gebetes (nemlich des Pater noster), hierauf das Formular für die Ertheilung des Consolamentum oder der Geistestaufe durch Handauflegung und Gebet, sowohl bei Gesunden in der Versammlung, als bei Kranken zu Haus im Bett. Diese Formulare enthalten Belehrungen über die Bedeutung des vorzunehmenden Actes, Ermahnungen und Vorschriften, wie sich die Aufgenommenen zu verhalten haben, wo neben manchen guten Sittenlehren auch viel äußerlicher Formelkram enthalten ist. Besonders fühlbar tritt allenthalben hervor die Verwerfung oder vielleicht besser, da die eigentlich politische Färbung nirgends bemerkbar wird, der gänzliche Mangel der mit der Kirchengewalt in einer gewissen Stufenfolge von Gott betrauten Personen, was sich allerdings aus der Opposition der Waldenser gegen die kirchliche Hierarchie wohl erklären läßt. Deshalb ist immer nur von Aeltesten die Rede, und der Kirche (= Gemeinde aller wahren Gläubigen) wird alle Gewalt beigelegt, ja förmlich vindicirt. — Von den altmanichäischen Lehren, welche die Katharer des Mittelalters wieder

aufwärmten, finden sich nur hie und da leise Anklänge, die allenfalls auch noch eine mildere Deutung zuließen, z. B. vom Geist, der in dem aus Verderben geborenen Fleische wie in einem Gefängniß stecke (S. 44.), vom Haß der Welt (S. 27.) und von dem unerlaubten Umgang mit weltlichen Menschen (S. 13). Doch am auffallendsten erscheint diese Secte in der Verwerfung der Wassertaufe, für welche die Geistestaufe substituirt wird, zu deren Rechtfertigung in der vorausgehenden Belehrung die gewaltsamsten Verdrehungen der heiligen Schrift dienen müssen (S. 21—25. vergl. S. 65—67.) Neben der heiligen Schrift erscheint aber auch eine geheime Ueberlieferung, namentlich in Betreff der Geistestaufe, die „gekommen ist von guten Leuten zu guten Leuten von den Aposteln bis hieher" (S. 24. vergl. S. 66—67.); unter den „guten Leuten" verstehen sie nemlich die Reinen und Vollkommenen ihrer Secte. Auffallend sind gewisse Nachklänge aus der alten christlichen Zeit, so der Friedenskuß und besonders die Uebergabe des Gebetes, welche letztere bekanntlich ehemals der Taufe voranging. Dabei ist es indessen nicht minder auffallend, daß die altkirchliche traditio Symboli bei dieser Secte spurlos verschwunden ist. Es möchte dieses wohl zusammenhängen mit der vorwiegend praktischen Richtung der Waldenser, welche in diesen liturgischen Formeln so augenfällig ist (vergl. S. 25—27. und S. 31.). Wie sehr aber diese praktische Richtung in bloßes Außenwesen sich verloren habe, zeigen eine Reihe Vorschriften über Verbeugungen (S. 15. kommen gleich nacheinander neun Verbeugungen), über die Tag und Nacht zu wiederholenden Gebetsformeln (S. 28—30.), die Begrüßungen u. dgl. (vgl. S. 14. 46.), was mitunter mehr türkisch, als christlich aussieht. Dabei tritt der Glaube und die Erlösung durch den Sohn Gottes so sehr in den Hintergrund, daß jener in den langen Ermahnungen und Belehrungen nirgends besonders hervorgehoben, diese nirgends ausdrücklich erwähnt wird, während doch beide im Christenthum so wesentlich sind.

Die ganze Secte, welche sich gern „die Kirche" (la gleisa) nennt, erscheint als eine Art Geheimbund (l' orde) des Mittelalters, mit gewissen Abstufungen und feierlichen Aufnahmsceremonien, wo

der Glaube so ziemlich bei Seite geschoben, ein rechtschaffener Wandel mit Gebet und mancherlei Ceremonienwerk als die Hauptsache angesehen wird, die Mitglieder als „Brüder" gelten und eigene Bundesnamen annehmen, auch zu gewissen Geld- oder Naturalleistungen gegen den Bund verpflichtet waren und dagegen am Ende des Lebens, mochten sie dieses sonst wie immer zugebracht haben, in Folge der sogenannten Convenensa (eines laxen Mißbrauches, welcher mit der sittlichen Strenge der Katharen in einem seltsamen Widerspruche steht) sich der Seligkeit vergewissern ließen. Dies beiläufig der Inhalt und Eindruck jener von Dr. Cunitz herausgegebenen liturgischen Formulare der Katharen.

Der Herausgeber hat nebst einem kurzen Vorwort dem romanischen Text eine wortgetreue deutsche Uebersetzung an die Seite gestellt, am Ende auch eine ziemlich umfassende Erläuterung beigefügt, deren Hauptverdienst darin besteht, daß die gleichlautenden oder abweichenden Stellen der alten schon bekannten Quellenwerke über die Katharen zur Vergleichung sorgfältig ausgehoben und zusammengestellt werden, wodurch erst manche Stellen des vorliegenden Ritualbüchleins oder umgekehrt die Stellen der Quellenwerke ihr rechtes Licht erhalten. Minder glücklich ist der Herausgeber in seinem Urtheil über diese Secte, welches trotz ihrer unverkennbaren großen Gebrechen doch in dem Grad mild und lobreich, und rosig verklärend ist, als das Urtheil über die katholische Kirche hart, ungerecht und wegwerfend lautet, eine Aufwärmung der banalen Phrasen von „Werkheiligkeit" u. dgl. Nur aus diesem vorgefaßten Urtheil erklärt sich das dieser Secte offenbar im Gegensatz zur katholischen Kirche zuerkannte Streben, „die wahre evangelische und in den Schriften neuen Testaments überlieferte Lehre, und das christliche Leben sich anzueignen." Als ob die katholische Kirche nicht auch die „wahre evangelische Lehre festhalte, und „das christliche Leben" sich anzueignen strebe. Aber gerade diese „wahre evangelische Lehre," wenn sie auf „das christliche Leben" sich bezieht, wird von den Lobrednern der Katharen an den Katholiken als „Werkheiligkeit" geschmäht. Woher das? Das alte Wort des heiligen Augustin gibt uns den Schlüssel zu dieser räthselhaften Erscheinung,

wenn er von den Feinden der katholischen Kirche, die von Außen gegen sie ankämpfen, sagt: „Unitatem fecerunt contra unitatem." So geschieht es auch heute noch. Die Gegner der Kirche bieten sich freundlich die Hand, wenn es den Kampf gilt gegen die Eine wahre Kirche Gottes; und eine Partei außer der Kirche lobt an der andern „das reformatorische Bestreben," wenn diese Parteien auch himmelweit von einander abstehen, wofern nur der Kampf gegen die katholische Kirche und die von Gott in derselben hinterlegte Wahrheit noch den gemeinsamen Berührungs- und Vereinigungspunct bildet. Indem wir daher die Bereicherung des historischen Materials durch diese Schrift dankend anerkennen, können wir andererseits nur unser Bedauern ausdrücken über die gewaltsame Art, wie dieses liturgische Formularbüchlein gleich im ersten Augenblick seiner Veröffentlichung schon als Waffe gegen die katholische Kirche geschmiedet wurde, so daß selbst die unläugbaren Gebrechen der Secte (S. 61.) nur in etwas verblümter Weise auf Rechnung der katholischen Kirche gesetzt werden. So wird die Geschichtschreibung schon in den Quellen irregeleitet und manches altherkömmliche eingerostete Vorurtheil in der Anschauung früherer Zeiten, zum Schaden der Wahrheit, wieder neu gefestet.

Dr. J. Feßler.

6.

Die jüdischen Alterthümer des Flavius Josephus. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von **Dr. K. Martin**, ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Bonn. 1. Bd. Köln, 1852. P. Bachem.

Indem wir hier vorliegendes Werk zur Anzeige für Freunde der Literatur bringen, handelt es sich nicht so sehr darum, die Stellung auszumitteln und zu besprechen, welche das Werk selbst, von welchem uns hier eine Uebersetzung in deutscher Sprache geliefert wird, in der alten Literatur seinem Gegenstande nach einnimmt, und in

welcher dasselbe als Geschichtswerk mit vorwaltend archäologischem Charakter zur Geschichte der alten Welt gefunden wird, noch soll speciell das Interesse, welches dasselbe für den christlichen Theologen hat, hervorgehoben werden; denn das alles darf als vielfältig besprochen und erkannt vorausgesetzt werden; sondern worauf es bei dieser Besprechung hauptsächlich ankommt, ist dieß: Was mit dieser Herausgabe desselben in deutscher Sprache erzielt werden sollte, und in wie fern durch die innere Beschaffenheit derselben diesem angestrebten Ziele entsprochen sein dürfte, obwohl auf diese Fragen kaum geantwortet werden kann, ohne auf obige fragliche Puncte zu reflectiren. —

Das Geschichtswerk des jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus, um das es sich hier handelt, nimmt in der alten Geschichtschreibung in mehrfacher Hinsicht einen allerdings sehr würdigen Platz ein, auf welchem es mit Recht die Aufmerksamkeit und gerechte Würdigung des Historikers sowohl und Archäologen überhaupt, als auch der speciellen Verhältnisse und Beziehungen wegen des christlichen Theologen in Anspruch nimmt. — Wenn es überhaupt nicht in Abrede gestellt werden kann, daß das israelitische Volk in der alten Welt, besonders seiner religiösen Mission willen, auf welcher alle Thatsachen, Entwickelungen und Wendungen seines Daseins und Lebens beruhen, und aus welcher heraus sie sich entfalteten, seine große und wichtige Rolle spielte, und wenn man aus dem richtigen und wahren Verständnisse dieser Rolle erst zu jenem von so vielen andern Thatsachen in der Geschichte der alten Völker gelangen kann, so wird es wohl nicht zu verkennen sein, daß ein Geschichtswerk, wie das von Flavius Josephus über die jüdischen Alterthümer in 20 Büchern abgefaßte von großer Wichtigkeit sein müsse. Indem er in diesem Werke sowohl der Geschichte dieses Volkes, als auch die geschichtliche Beschreibung und Zeichnung seines zuständlichen Seins als speciellen Gegenstand archäologischer Forschung niederlegt, liefert er auch mit den Schlüssel zum Verständniß dieses Volkes, und kein Historiker und Archäologe wird von demselben Umgang nehmen dürfen, wenn es ihm darum zu thun ist, eine Geschichte des Volkes Israel auf historischen Grund und Boden und nicht aus blos sub-

jectiven Anschauungen und vorgefaßten Meinungen oder philosophischen Weltcontemplationen heraus zu construiren. Dieses Moment der Wichtigkeit des obigen Werkes von Seiten dieses seines Gegenstandes wird noch erhöht durch den besonderen Umstand, daß bei den starken und häufigen Wechselverhältnissen der Geschichte des israelitischen Volkes mit der Geschichte anderer alten Völker und Staaten, der jüdische Geschichtschreiber in seinem Werke auch in die synchronistische Geschichte anderer Völker, die mit dem Volke Israel in Berührung kamen, so weit es zum klaren Verständnisse der thatsächlichen Verhältnisse nothwendig war, eingreift. Josephus Flavius, der, wie er in der Vorrede zu seinem Werke selbst bekennt, seine Darstellung der Thatsachen aus Quellen schöpfte, hatte sich auch für die Thatsachen der auswärtigen Geschichte um die vorhandenen Quellen umgesehen, und dieser seiner Umsicht verdanken wir es noch, daß aus Geschichtswerken der alten Zeit, die uns leider verloren gegangen sind, — wer gedenkt hier nicht der Geschichtswerke Sanchuniatons, Manethos, Berosus, besonders des Letzteren, dem die reichhaltigsten Archive zu Gebote standen, — wenigstens Bruchstücke aufbewahrt wurden (aus Eusebius und Josephus Flavius gesammelt und erläutert von Richter. Halle 1825), die wir bei dem großen Mangel von Quellen über die alte Geschichte Asiens eben so dankbar hinnehmen müssen, wie wir sie fleißig aus den Chroniken des Julius Africanus, Eusebius, Georgius Syncellus (Vergl. Scaliger de emend. tempp. Orelli, Richter) zusammensuchen und zusammenstellen. — Für den Archäologen überhaupt, der sich die wissenschaftliche Darstellung der Culturgeschichte des Alterthums zur Aufgabe stellt, und deshalb schon jedes Denkmal, das man aus der Tiefe des Schuttes, mit dem die Wechselfälle der Zeit einst blühende Culturländer bedeckt haben, hervorwühlt, aufgreift, um daraus das Culturgemälde der alten Zeit entweder zu berichtigen oder zu vervollständigen, muß ein Geschichtswerk, wie das des Josephus Flavius, das wie jenes eines Dionysius von Halikarnas Archäologie im weitesten Sinne des Wortes umfaßt, und mithin auch das Innere des Culturlebens des Volkes gibt, von großer Wichtigkeit sein. — Welchen Standpunct

endlich unser Geschichtswerk, das wir hier besprechen, in den Augen des Theologen überhaupt, insonderheit aber des christlichen Theologen einnehme, ist aus dem geschichtlichen Objecte desselben, dem israelitischen Volke in seiner äußeren und inneren Lebensentfaltung, besonders in der Entfaltung und Gestaltung des religiösen Momentes dieses speciellen Volkslebens, und aus der Stellung, in welcher diese religiöse Lebensentwicklung zum Anschlusse des Christenthums an dieselbe vorgefunden wird, leicht zu ermessen. Dem Theologen überhaupt, dem das religiöse Leben und seine Entfaltung und Gestaltung in dem Leben der Völker Gegenstand unermüdlichen Forschens sein muß, um diese wichtigste Lebenserscheinung der Menschheit auch aus den geschichtlichen Vorgängen zu erfassen und zu begreifen, dürfte das Geschichtswerk des Josephus, dessen religiöser Charakterzug im Vordergrunde steht, weil es das ganze historische Dasein des Volkes, dessen geschichtliche Entwicklung es gibt, so und nicht anders gestattet, vom höchsten Interesse sein, da es in der Geschichte der alten Welt mit seiner monotheistischen religiösen Grundanschauung, gegenüber dem in das Allgottsein versunkenen Heidenthum, allein dasteht, und die Aufmerksamkeit des religiösen Forschers, auch vom bloßen historisch-rationellen Standpuncte aus, im höchsten Grade fesselt. — Weit gespannter noch muß das Interesse des christlichen Theologen sein, der in der religiösen Lebensentfaltung der alten Welt einen großen Organismus erblickt, in welchem das Volk eben, dessen Geschichte und innere Lebensentwicklung in obigem Werke beschrieben wird, das bedeutendste organische Glied bildet, des christlichen Theologen, der in diesem Organismus eine große Reihe göttlicher, außerordentlicher Thatsachen erschaut, die er als Offenbarungen Gottes in der Geschichte nicht verkennen kann. Zwar besitzt er an jenen Schriften, die er als heilige Offenbarungsurkunden achtet und ehret, die reichhaltigste Quelle, aus welcher er jenen großen Lebens-Organismus der Menschheit und jedes einzelnen organischen Gliedes desselben als Thatsachen Gottes erkennen kann, und das Volk der Wahl Gottes tritt ihm daraus in seiner Berufsgröße und in seiner positiven religiösen Lebensentfaltung im lebendigsten Lebensbilde entgegen;

allein nichts destoweniger wird er ein Geschichtswerk, und zwar insbesondere mit solchem vorwaltend archäologischen Charakter, wie das des Josephus über eben dieß israelitische Volk als Träger der göttlichen Offenbarung ist, bei Seite setzen, sondern vielmehr allen jenen Gebrauch davon zu machen wissen, welchen es nur immer auf Grund seines historisch-kritischen Charakters zu leisten im Stande ist.

Hier kommt es jedoch vor allem darauf an: Einmal, welcher Grad historisch-kritischen Werthes überhaupt diesem Geschichtswerke zugesprochen werden könne und dürfe, und dann, in welcher Stellung dasselbe zu den canonischen Offenbarungsurkunden angetroffen werde und aufgefaßt werden müsse. Es ist hier nicht der Ort, in eine nähere Besprechung dieser beiden Fragen einzugehen. Ist jedoch das fragliche Geschichtswerk seinem Gegenstande nach von so großem Interesse für den Historiker, Archäologen und Theologen, besonders den christlichen, so kann von allen diesen, bevor sie Gebrauch von seinem Inhalte machen, die Erörterung derselben nicht umgangen werden. — Was zuerst den Grad des historisch-kritischen Werthes, die Zuverläßlichkeit seiner Berichterstattung, die Glaubwürdigkeit seines historischen Inhaltes und seiner Darstellung der inneren nationalen Lebensverhältnisse des betreffenden Volkes anlangt, sind wohl die Ansichten über Josephus Flavius sehr getheilt. Die Juden selbst sind es, welche ihre Stimme gegen die allseitige Zuverlässigkeit des Josephus in seinen historischen Berichten erhoben haben, und erst neuerdings drückt ein gelehrter Rabbi zu Jerusalem [1]) seine Verwunderung darüber aus, wie Josephus, der doch bei der Eroberung und Zerstörung des Tempels in der nächsten Umgebung des Titus gewesen, und auf ihn einen so großen Einfluß übte, niemals den berühmten Hohenpriester und das Oberhaupt von ganz Israel den Rabbi Jochanan Ben Sakkai erwähnt, während er doch mehrere seiner Zeitgenossen nennt, und jener berühmte

---

[1]) Vergl. Das heilige Land nach seiner ehemaligen und jetzigen geographischen Beschaffenheit . . . . von R. Jos. Schwarz. Deutsch von **Dr. Israel** Schwarz Frankfurt a. M. 1852.

Hohepriester nach Angabe des Talmuds und Midrasch's mehrere Male mit Vespasian und Titus Unterredung gepflogen, und ausgezeichnete Aufnahme gefunden hatte. — Nicht minder stellen auch Gelehrte wie Baronius, Leo Allatius, Salianus u. A. die Zuverlässigkeit des Josephus sehr in Zweifel, obwohl es andererseits nicht an warmen und beinahe unbedingten Vertheidigern desselben fehlte, wie sie sich unter den Aelteren an Sozomenus, Isidorus Pelusiota, Jornandes, Suidas unter den Jüngeren am Scaliger, Casaubonus, Vossius, Cave, Du Pin, Boncler herausstellen. Mit Recht bemerkt Dr. Hoffmann in seiner dritten durchgängig verbesserten Auflage des Entwurfes der hebräischen Alterthümer von B. E. Warnekros (Einleitung S. 3): „Einige von diesen Männern übertreiben es in ihren Lobsprüchen, wenn sie ihn als einen ganz fehlerfreien Schriftsteller darzustellen sich angelegen sein lassen." Auch hier wird ein ruhiges und besonnenes Urtheil die rechte Mitte zu halten wissen. Was einzelne Juden zu Verdächtigern des Josephus aufzustacheln vermochte, dürfte vielleicht nicht gar so schwer aus der Stellung desselben zu den Römern, insonderheit zu Titus zu entnehmen sein; wenn dagegen Männer wie Baronius und Leo Allatius ihre Bedenken gegen eine nicht unterschiedene Zuverlässigkeit des Josephus, besonders in dessen archäologischem Werke aussprechen, so haben sie dazu eben guten Grund, als jene Andern, wenn sie, ohne in unkritische Uebertreibungen auszuarten, für die Glaubwürdigkeit des Josephus in sehr vielen seiner historischen Darstellungen einstehen. Für Letztere spricht allerdings die Persönlichkeit des Josephus selbst, welcher als vielseitig gebildeter Jude, was kaum in Abrede zu stellen ist, wohl erwogen haben dürfte, was er niederschrieb, besonders wenn man den Zweck ins Auge faßt, der ihm dabei vorschwebte, und über welchen er sich Eingangs des ersten Buches klar ausspricht, wenn er sagt: „daß ihn die Größe der noch im Dunkeln liegenden Begebenheiten angereizt, und er das Werk in der Hoffnung unternommen habe, dasselbe werde das Interesse der Griechen auf sich zu ziehen würdig sein, und es werde diesen dadurch ein Dienst geleistet werden." Wenn er als vielseitig gebildeter Jude zur Voraus-

setzung berechtigt, er werde alle ihm zu Gebote stehenden Quellen für seine Nationalgeschichte eben so fleißig benützt haben, wie er sich um Quellen für die in seine Nationalgeschichte einschlagende auswärtige Völkergeschichte umsah, — so läßt sich nach dem vorgesetzten Zwecke erwarten, er werde als Geschichtschreiber Alles aufgeboten haben, um durch Zuversichtlichkeit seiner Berichte bei den Griechen das zu erreichen, was er wollte, nemlich den Werth und die Würde seiner Nation bei ihnen in das rechte Licht zu setzen. Allein nichts destoweniger sind und bleiben die Bedenken der Ersteren nicht ohne Grund. Zu den schon längst gemachten Bemerkungen: daß Josephus viel zu ruhmredig von seiner Nation berichte, daß er unverkennbar einen großen Hang zum Wunderbaren an den Tag lege, was Beides sich noch mehr oder weniger entschuldigen ließe durch die reale Weltstellung seiner Nation, wie sie Jude und Christ gemeinsam auffassen müssen; — kommt doch wohl ganz gewiß, bei unbefangener Lesung seines Werkes, die ganz unkritische Sichtung des Wahren vom Falschen aus der ihm gewiß sehr reichhaltig zufließenden Volkstradition; kommt ferner die häufig sehr schroff hervortretende subjective Auffassung von Thatsachen und Persönlichkeiten, wie z. B. jene des Königs Saul, oder die Auffassung von Gesetzen und Instituten nach der Geistesrichtung späterer Secten, wie solche auch der oben bereits in Erwähnung gebrachte Rabbi Schwarz in seinem dort citirten Werke (S. 280.) dem Josephus zum Vorwurfe macht; und nicht so ganz ohne Grund ist, was auch neuestens Dr. Robinson (Palästina II. 53.) geltend zu machen suchte, wenn er von Josephus bemerkt: „Er schrieb zu Rom, fern von seinem Vaterlande und lange nach der Zerstörung Jerusalems; dabei ist gar keine Bürgschaft, nicht einmal Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß er in seinem Vaterlande besondere Materialien für seine Werke, ehe diese Katastrophe eintrat, gesammelt habe. Sowohl Nationaleitelkeit als auch seine eigentliche Stellung mußten ihn geneigt machen, alle die Einzelnheiten, welche irgendwie die Ehre seines Volkes oder den Ruhm seiner nachherigen Schutzherren fördern halfen, auszuschmücken und zu verschönern." — Aus dieser beiderseitigen Stellung derjenigen, die für und gegen Josephus reden, ergibt sich

wohl als Resultat für Jene, welche einen Gebrauch seines an sich so wichtigen Geschichtswerkes auf dem Grund einer richtigen Ansicht von dem historisch-kritischen Werthe desselben machen: daß dieser Gebrauch zu Gunsten und Nutzen der Wissenschaft allerdings zu machen, allein doch, soll die Wissenschaft realen Gewinn daraus ziehen, mit jener Umsicht und kritischen Vorsicht zu machen sei, welche das Wesen und die Ehre der Wissenschaft mit Nothwendigkeit erheischen.

Zu dieser Vorsicht mahnt aber auch noch insbesondere die Stellung, in welcher das fragliche Geschichtswerk des Josephus zu der heiligen Schrift, den heiligen Urkunden der Offenbarung gefunden wird. Wer immer, und wenn auch nur obenhin, das erwähnte Werk des Josephus durchgelesen, und dabei sich des Ganges und Inhaltes der geschichtlichen Berichte der heiligen Schrift erinnert hat, wird einerseits wohl eine solche Concordanz in der Darlegung der wichtigsten Thatsachen aus dem israelitischen Volksleben gefunden haben, daß kaum zu verkennen sein dürfte, daß Josephus die heilige Schrift selbst als Hauptquelle benützt haben mag, da ganz offenbar eine bis ins Einzelne und bis zum Ausdrucke gehende Uebereinstimmung hervortritt, und er selbst, sowohl im Vorworte, als auch im Verlaufe der geschichtlichen Darstellung, auf diese Thatsache nicht undeutlich hinweiset; allein es wird ihm andererseits eben so wenig entgangen sein, daß sich zwischen Beiden Divergenzen vorfinden, welche allerdings die volle Beachtung besonders des Theologen in Anspruch nehmen. Es liegt nicht in dem Plane dieser Besprechung, in eine nähere und detaillirte Analyse dieser Divergenzen einzugehen; allein auf dasjenige hinzuweisen, was sich bei Josephus als weiterer Zusatz zu den in der Bibel Erzählten und Berichteten vorfindet, und den Inhalt desselben einer genaueren Beachtung zu empfehlen, dürfte hier doch am Orte sein. Woher Josephus in Rom, wo er sein Werk, entfernt vom jüdischen Vaterlande schrieb, seine weiteren Berichte genommen haben könne und dürfte, kann kaum als unnütze Frage behandelt werden. So weit jenes Plus erweiterter historischer Bericht, besonders mit detaillirten Angaben und Einzelnheiten ist, dürfte wohl kaum zu verkennen sein, daß die nationale Tradition, wo er sie immer fand, und wie

sie ihm als Anhänger der pharisäischen Geistesrichtung reichhaltig zu Gebote stand, seine Hauptquelle gewesen sein dürfte. Bei den speciellen Beschreibungen, Einzelnheiten u. dgl. bemerkt auch Robinson, daß sie nicht ohne allen Anstand hingenommen werden können. Noch vielmehr gilt dies von einzelnen ans Läppische und Abergläubische streifenden Erzählungen, wie sie gerade nun eine Ausbeutung der Volkstradition waren. Man vergleiche nur des VIII. B. 2. Cap., wo von Salomo und seiner Zauberweisheit die Rede ist. Eine besonders gesteigerte Aufmerksamkeit verdienen jene Partien in des Josephus Werke, wo er seine Subjectivität laut werden läßt. Eine theilweise sadducäische Auffassung des schriftlichen Gesetzes macht Rabbi Schwarz, mit besonderer Hinweisung auf III. 12., dem Josephus zum Vorwurfe, und eine subjective Auffassung des Königs Saul, wie sie das Buch VI. Cap. 24. darbietet, muß als geradezu widersprechend der biblischen Auffassung dieses Königs bezeichnet werden. Eben so subjectiv irrig ist die Auffassung der Entstehung der nacherilischen jüdischen Secten, wenn ihre Genesis geradezu aus dem Einflusse der Philosophie abgeleitet wird. — Wir wollen mit dieser sehr gedrängten Würdigung des fraglichen Geschichtswerkes, unbeschadet seines sonstigen Werthes, nur den oben hingestellten Satz, daß dasselbe beim Gebrauche, besonders neben oder der Bibel gegenüber — etwa bei exegetischen oder archäologischen Untersuchungen — die größte kritische Vorsicht des Theologen erheische, zur Anerkennung bringen.

Indem wir aber von der Nothwendigkeit dieser Anerkennung überzeugt sind, wenden wir uns der jüngst erschienenen deutschen Uebersetzung des eben in Rede stehenden jüdischen Geschichtswerkes zu, deren vollständigen Titel wir oben an die Spitze hingestellt haben, und glauben durch die vorausgeschickten Bemerkungen den Grund gelegt zu haben, auf welchen wir unsere Ansicht über die Erscheinung derselben aussprechen.

Soll dem Historiker, Archäologen und Theologen das Geschichtswerk des Josephus zu ihren Zwecken als Quelle dienen, aus welchen sie mit kritischer Vorsicht und Umsicht schöpfen, so ist es wohl unerläßliche Bedingung, daß sie hiezu nicht einer Uebersetzung, son-

dern des griechischen Originaltextes selbst bedürfen. Auf diese also kann es mit dieser neuen deutschen Uebersetzung nicht abgesehen sein. Es läßt uns aber auch die Vorrede des geehrten Herrn Uebersetzers gar nicht in Zweifel, was er mit dieser neuen Verdeutschung beabsichtige, und wie er ihre innere Einrichtung angesehen wissen wolle.

Was zuerst die Absicht betrifft, welche den Herrn Uebersetzer und Herausgeber zu dieser Arbeit bestimmte und ihn bei Anordnung derselben leitete, spricht sich derselbe gleich Eingangs der Vorrede sehr klar und bestimmt also aus: „Diese neue Uebersetzung der jüdischen Alterthümer des Flavius Josephus ist zunächst durch den Vorstand des Vereins des heiligen Borromäus veranlaßt worden, der es für wünschenswerth erkannt hat, daß ein solches Werk wieder als eine Art Haus- oder Familienbuch in den christlichen Familien heimisch werden möchte, wie dies früher der Fall gewesen ist." Es ist hiemit klar ausgesprochen, worauf es mit dieser neuen deutschen Uebersetznng abgesehen sei. Ein ganzer Verein, der wie viele Andere, vor Allem eine Restauration des christlichen Familienlebens zur Gestaltung einer bessern Zukunft für nothwendig erkennt, will auch dadurch in eine Hebung dieses Familienlebens zum Bessern eingreifen, daß er das bereits besprochene Werk des Josephus zur heilsamen Wirksamkeit eines Haus- und Familienbuches bringt, wozu dann freilich, da die vorhandenen älteren deutschen Uebersetzungen unbrauchbar erscheinen, eine neue, der deutschen Sprachbildung der Gegenwart angemessene Uebertragung unabläßig nothwendig war. So sehr wir das edle Bestreben des achtungswürdigen Vereins anerkennen und preisen müssen, können wir doch nicht die Idee: mittelst dem Geschichtswerke des Josephus, als einem durchaus passenden Haus- und Familienbuche, auf eine bessere Gestaltung des Familienlebens hinzuwirken, als eine sehr glückliche hinnehmen und gut heißen. Wahr ist es, daß in älterer Zeit schon des Josephus jüdische Alterthümer in Foliogestalt, und mit Holzschnitten wichtigere Thatsachen versinnlichend [1]), im Familienschranke des Hauses stand, und

[1]) Siehe die Ausgabe zu Straßburg 1575 durch Theodor Rihel.

als Quelle häuslicher Lectüre und Belehrung benützt wurde, und es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß sowohl das Princip als auch der Zweck, welches Josephus als Geschichtschreiber seines Volkes befolgte, und auf welchen er hinarbeitete, um die Größe seines Volkes aus den wundervollen Thatsachen Gottes den Griechen anschaulich zu machen, und wo möglich diese aus der Geschichte auch zur Erkenntniß des wunderbaren Factors der geschichtlichen Thatsachen zu erheben, von nicht zu verkennender Güte und Vortrefflichkeit sind; allein nichts destoweniger drängen sich uns Bedenken auf, ob denn auch in der Gegenwart noch, bei nicht zu läugnendem Umschwunge der Zeit im Denken und Urtheilen der Menschen, und bei dem anderweitigen Charakter des Werkes des Josephus, um dessenwillen auch dem Manne mit geschärftem kritischen Urtheile Vorsicht und Umsicht, besonders der Bibel gegenüber dringend empfohlen werden muß, dies Werk im Hause und in der Familie jene Stellung einnehmen könne, die es früher eingenommen hat, und welche man ihm jetzt auch anweisen will, oder anweisen zu dürfen vermeint! Wäre man der Ansicht: daß, was vor vielen Jahrzehnden heilsam wirkte, oder was man wenigstens so ohne Schaden und sonstige Nachtheil hinnahm oder woran man sich nicht stieß, auch jetzt noch in gleicher Stellung zu den Menschen der Gegenwart sei, oder daß dasjenige, was das kritische Auge des Gelehrten beanstände, vor dem Blicke des Einfältigen unbeachtet bleibe, vielleicht gar noch erbaue, so irrt man gewaltig; denn das Denken und Urtheilen im Hause und in der Familie, ohne etwa dieser Erscheinung allseitig das Wort reden zu wollen, hat sich geändert, der erwachte Gedanke kann nicht umgangen, und gewisse Richtungen desselben nicht ignorirt werden; auch läßt sich die Einfalt des kindlichen Glaubens, der sonst auch Schlange und Gift nicht schadeten, den Leuten nicht in das Herz hineinzaubern. Ob der Inhalt der jüdischen Alterthümer des Josephus so ganz geeignet sei, um ein Haus- und Familienbuch abzugeben, an dessen Einzelnheiten ein erwachtes Denken keinen Anstoß nimmt, und über welchen dann Vieles andere Wahre und Gute aufs Spiel gesetzt wird, ob nicht geradezu so Manches, vielleicht nicht Weniges, jener Inhalt

einschließt, von dem nur zu wünschen wäre, daß es jedes wahrhaft brauchbare und nützliche Haus- und Familienbuch ausschließe, ob nicht besonders in historischen Berichten und Charakteristiken von Persönlichkeiten eine Subjectivität des Erzählenden und Darstellenden hervortrete, welche entweder an Einseitigkeit leidet oder den ganzen Standpunct verfehlt, und so das Urtheil des Lesenden verkümmert; ob endlich nicht, und das dürfte hier ganz besonders erwogen werden sollen, die Stellung dieses vermeintlichen Hausbuches zur heiligen Schrift von der Art sei, daß durch Einzelnheiten jenes diese, wenn auch etwa nicht geradezu gefährdet, aber doch durch Dissonanzen oder sonstige Eigenheiten bei den Lesern entweder ein Bedenken oder ein Verdacht rege gemacht werde, — auf alle diese Fragen wird bei einer genaueren Kenntniß und einem zarteren Erwägen des Inhaltes des fraglichen Geschichtswerkes, besonders aber bei einem gewissenhaften und umsichtigen Beziehen desselben zu den Bedürfnissen der Gegenwart, die Antwort nicht gar ferne liegen können. Um nur auf Einzelnes hinzudeuten, wird man doch Berichte wie jener von Salomos Zauberweisheit, mit deren Aussprüchen man Krankheiten zu heilen im Stande wäre, oder Charakteristiken wie jene des Königs Saul, in dessen Auffassung Josephus geradezu dem Geiste der biblischen Anschauung von diesem Könige gegenüber steht, unmöglich als unbedenklich oder unschädlich erklären können! Dieser Standpunct des jüdischen Geschichtsschreibers kann sicherlich Niemandem entgehen, und er entging auch dem verehrten Herrn Uebersetzer nicht, indem er sich in der Vorrede S. IV. also ausspricht: „Da der Verfasser (Josephus) theils von seinem beschränkten jüdisch-pharisäischen Standpuncte aus, theils in dem nicht zu entschuldigenden Bestreben, sich seinen heidnischen Lesern angenehm zu machen, Manches in seine Darstellung hat einfließen lassen, was mit der Erzählung der heiligen Schrift und einer gesunden und gläubigen Auffassung derselben nicht vereinbar ist, so war es nothwendig, derartige anstößige Stellen durch beigefügte Anmerkungen als solche zu bezeichnen und sie für den christlichen Leser unschädlich zu machen." Unsere eben angedeuteten Bedenken erscheinen hiemit gerechtfertigt, und es handelt sich ferner nur noch darum, ob durch die beigefüg-

ten Anmerkungen, von welchen die Rede ist, und welche sich wirklich in dem Werke hie und da beigebracht finden, jene Bedenken ganz gehoben erscheinen. Wenn wir die Hebung derselben überhaupt durch Anmerkungen gelten lassen sollen, so können wir nicht umhin, einige nothwendige und in der Natur der Sache gegründete Forderungen an dieselben zu stellen. Daß eine bloße Bezeichnung jener Stellen, welche mit der Erzählung der heiligen Schrift und einer gesunden und gläubigen Auffassung derselben nicht vereinbar sind, in der Anmerkung nicht ausreiche, liegt wohl offen am Tage. Für den Theologen wird solch' eine Bezeichnung überflüssig sein. Was jedoch die große und größte Menge jener Leser anlangt, für welche diese deutsche Uebersetzung der jüdischen Alterthümer als ein Haus- und Familienbuch berechnet sein soll, dürfte wohl die bloße Bezeichnung des Anstößigen keineswegs dem Zwecke, zu welchen Anmerkungen beizufügen für nothwendig erkannt wird, genügen. Kann wohl mit Grund vorausgesetzt werden, daß alle und jede Leser, denen dies vermeintliche Haus- und Familienbuch zu Händen kommt, aufmerksam gemacht durch die beigefügte Anmerkung, entweder jedes weitere Denken und Urtheilen suspendiren, oder sich aus der Verlegenheit, in die sie die Lectüre des Josephus, besonders der heiligen Schrift gegenüber, gebracht hat, selbst herausarbeiten werden? Muß dem Historiker, Archäologen und Theologen Vorsicht empfohlen werden, mit welchem Rechte wird diese bei einer nichtunterschiedenen Menge von Lesern vorausgesetzt werden können? Wundersüchtige Einfalt oder zum Aberglauben sich hinneigende Gemüther könnten an Berichten, wie jenen von Salomos Zauberweisheit, leicht nur Nahrung finden, wogegen bei solchen, deren Urtheil nicht scharf und geübt genug ist, Wahres von Falschen zu unterscheiden, sehr zu fürchten ist, daß sie durch unkritische Berichte verleitet werden, auch das Wahre und Historisch-Richtige über Bord zu werfen, und dann auch ihren Verdacht auf die biblischen Erzählungen, so weit sie parallel laufen, zu übertragen. Wir fragen: ob wohl jeder Leser der jüdischen Alterthümer Kenntnisse und Urtheil genug hat, um sich über die Art und Weise, wie Josephus den König Saul auffaßt, gegenüber der Stellung, die derselbe im

Geiste der Bibel einnimmt, zurechtzufinden?! — Sollen Anmerkungen, dem deutschen Texte der Alterthümer des Josephus beigegeben, die Stelle eines weise leitenden Mentors bei der Lectüre derselben als eines Familienbuches vertreten, so dürfte wohl die Forderung an sie gestellt werden müssen: daß sie das Urtheil der Leser nicht sich selbst überlassen, sondern, und sollte es auch nur mit kürzeren, aber klaren und bestimmten Andeutungen und Hinweisungen geschehen, dasselbe lenken und leiten, ja — hie und da — sogar mit etwas weiteren Excursen demselben zu Hilfe kommen. — Haben wir mit diesen Bemerkungen nur unsere Bedenken ausgesprochen, ob dies fragliche Geschichtswerk auch geeignet sei, ohne alle Rücksicht als ein Haus- und Familienbuch gelten und gebraucht werden zu können, so wollen wir übrigens gar nicht die Gründe bekämpfen oder beanständen, mit welchen der geehrte Herr Vorredner für die Wichtigkeit und den sonstigen Werth dieses Werkes einsteht; nur müssen wir, wenn er den Satz aufstellt: der Urtheilsfähige werde den Werth, den dasselbe für das christliche Volk habe, zu schätzen wissen, und wenn er sich deshalb des Dankes für die Verbreitung in die weiteren Kreise des christlichen Volkes gewiß weiß, — eben auch an jeden Urtheilsfähigen appelliren, ob diese Hoffnung nicht doch eine zu gewagte sei. Das Urtheil des heiligen Chrysostomus über die Brauchbarkeit der jüdischen Alterthümer ehren wir, doch dürfte das exegetische Moment dem gerüsteten Interpreten der heiligen Schrift näher liegen, als dem christlichen Volke überhaupt. Allerdings bleibt dies Werk eine wichtige Quelle für die Vorgeschichte des Christenthums, und auch mit der Zeugenschaft für die Wahrheit der Offenbarung hat es seine gute Seite; jedoch gehört immerhin zu dieser seiner Verwendung ein geschärfter kritischer Blick, um dasselbe erst für solche Zwecke brauchbar zu machen.

Ueber die innere Beschaffenheit der Uebersetzung selbst und ihre Angemessenheit zu dem Zwecke, dem sie dienen soll, nemlich, das Werk als Haus- und Familienbuch recht genießbar zu machen, spricht sich die Vorrede bestimmt aus: „Es mußte die Uebersetzung in einem möglichst populären Tone abgefaßt und Alles vermieden werden, was dem ungelehrten Leser das Verständniß erschwerte . . . Die

beiden älteren Uebersetzungen, die mir bekannt sind, haben zwar den volksthümlichen Ton durchgehends sehr glücklich getroffen, dagegen sich aber auch vom Original meist so weit entfernt, daß man dies darin oft gar nicht wieder erkennt: eine Klippe, die ebenfalls vermieden werden mußte." Dieses Selbstgeständniß wird zur Feststellung eines richtigen und billigen Urtheils über den Charakter und Werth dieser Uebersetzung als solcher sicherlich im Auge gehalten werden müssen. Wenn man nemlich nicht übersehen wird, welchem Zweck zunächst die Uebersetzung zu dienen bestimmt ist, so wird man einerseits so manche Eigenthümlichkeit, Freiheit und Structur sich erklären, andererseits aber von gewissen Forderungen abstehen, die man sonst an eine kritisch ganz gelungene Uebertragung zu stellen gewohnt ist. Die Uebersetzung ist nach dem Texte der Dindorf'schen Ausgabe gemacht, den einzelnen Büchern und Capiteln Inhaltsanzeigen vorangeschickt, und in der ganzen Arbeit jene Sachkenntniß, Gewandtheit und Fleiß niedergelegt, die bei Urtheilsfähigen ihrer vollen Anerkennung werth und gewiß sind. Die äußere Ausstattung in Papier und Druck zeichnen die Verlagshandlung sehr vortheilhaft aus.

Dr. und Prof. Scheiner.

7.

Uebersichtliche Evangelien-Harmonie nebst mehreren übersichtlichen biblischen Beigaben. Ein Handbüchlein für Theologen und jeden Liebhaber der heiligen Schriften von **P. J. Spindler**, Domvikar und bischöfl. Ordinariatssecretär in Augsburg. Augsburg 1852. Rieger.

Ein jeder Beitrag, welcher die richtige Erkenntniß und das wahre Verständniß des Buches aller Bücher zu fördern im Stande ist, muß von den Freunden desselben mit Freude begrüßt und mit Dank aufgenommen werden. Dieser Grundsatz ist auch der bestimmende und leitende bei der Anzeige, mit welchen wir hier obiges Werkchen, welches mit bischöflicher Ordinariats-Approbation erschienen ist, zur Kenntniß der Leser unserer Zeitschrift bringen. Den

Haupttheil der Aufgabe, welche sich der Herr Verfasser bei diesem, Bibelbekenntniß und Bibelverständniß fördernden Werkchen — er nennt es ein Handbüchlein für Theologen und Liebhaber der heiligen Schriften, als was es sich auch wirklich in allen seinen Theilen herausstellt — gesetzt hat, umfaßt eine übersichtliche Darstellung der Evangelien-Harmonie; er läßt jedoch dieser Darstellung auch ein einleitendes Vorwort vorangehen und derselben einige biblische Beigaben nachfolgen, welche in der That als sehr freundliche und brauchbare Begleiter derselben angesehen werden dürfen, und über deren Inhalt und Brauchbarkeit wir hier recht gerne ein Wort zur Verständigung und Empfehlung beifügen.

Das einleitende Vorwort (S. 1—32.) hat zum Zwecke: die Aufmerksamkeit des menschlichen Geistes auf das große und heil. Buch der Offenbarung Gottes, wie es als Selbstenthüllung Gottes in der geschaffenen Natur, als realisirten Gedanken Gottes und in der heiligen Schrift, als der Urkunde von den Thaten und Worten Gottes, in welchen und durch welche Er sich offenbarte, vor den Augen der Menschheit aufgeschlagen ist (Röm. 1, 20. 15, 4.), zu fesseln. Besonders ist es die Offenbarung durch die heilige Schrift, welcher der Verfasser hier mit Liebe und frommer Begeisterung ganz das Wort redet, und zu deren richtigem Erfassen und gläubigem Verständnisse er einige recht passende und nützliche Belehrungen beibringt, welche besonders den jüngeren Theologen und sonstige Freunde der Bibel im Auge halten. Zuerst wendet er die Aufmerksamkeit auf die mancherlei Benennungen, mit welchen schon die heilige Schrift in die Kenntniß der Menschen eingeführt erscheint, und aus welchen die hohe Wichtigkeit und Erhabenheit derselben begriffen werden kann, verweilt aber besonders bei den Namen Bund und Testament, als den tiefsinnigen Trägern des wahren Schriftbegriffes, über deren Bedeutung und Verhältniß er sich also ausdrückt: „Werden die von Gott der Menschheit verheißenen Güter, Schätze und Herrlichkeiten derselben vermöge des Bundes zu Theil, wenn sie die vorausbestimmten Bundesbedingungen und Satzungen eingeht

und erfüllt, so sind sie uns Menschen durch Testament, das Alte und Neue, ohne unser Verdienst und vorausgehende Leistung von Gott angeboten, vermacht, werden uns aus Gnade mitgetheilt, geschenkt, unter der Bedingung des (lebendigen, in Liebe thätigen) Glaubens oder der dankbaren Anerkennung und Annahme dieser Güter und Schätze mit dem festen Willen und der Versicherung, sie recht und nach dem Willen des Gebers, Erblassers ganz und gar zu gebrauchen." — Ueber den Endzweck der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung als Selbstenthüllung Gottes spricht er sich so aus: „der Endzweck dieser Offenbarung ist die Gründung eines das ganze All, Universum, umfassenden Reiches Gottes, und weil Gott wesenhaft die Liebe ist (1. Joh. 4, 8. 9. Joh. 3, 16.), eines allumfassenden Reiches der Liebe, ... weshalb die Idee des Reiches Gottes (nach Hirscher Moral 1. Thl. Vorrede), die höchste, allbegreifende für die Gesammtheit der objectiven göttlichen Offenbarungen, und der allgemeine Inhalt der Bücher der heiligen Schrift die Idee vom Reiche Gottes ist, welche jedoch von ihrem Unfange bis zu ihrer Vollendung in allmäliger, stufenweiser Entwicklung begriffen ist, anfänglich noch als Plan und Rathschluß Gottes in Ihm selber ruht, Eph. 1, 4. 3, 8—11. 1. Pet. 1, 20. Matth. 25, 34. 1. Mos. 1, 26; dann in ihren Grundlagen und äußerstem Umrisse hervortritt, 1. Mos. 26, 27. 4. 26, Kolos. 1, 16. 17; hierauf ihre Bestandtheile und Organisation entfaltet 1. Mos. 17, 4—8. 2. Mos. 19, 3. 6. 2. Kö. 7, 12—16. Jes. 9, 6. 7. Luk. 1, 31—33; und endlich ihre wirkliche Constituirung und ihr Beginn von den Reichsherolden öffentlich proclamirt wird Matth. 3, 2, 3. Marc. 1, 2. 3. Luk. 9, 2. 10, 9. — Sowohl diese Entwicklung der Idee des Reiches Gottes als Zeichnung des großen Organismus, wie er das Ganze der heiligen Schrift durchdringt und zusammenhält, und eben dadurch erst zur ganz eigentlichen Idee des Canons hinleitet, als eines vollendeten Lebensgemäldes des Reiches Gottes, — als auch die gedrängte Anweisung, die der

Verfasser noch beigefügt zur Orientirung auf biblisch-hermeneutischem Gebiete, um die wahren Schätze des göttlichen Wortes vollständig und rein zu gewinnen, — dürfen mit Recht als eine freundliche Gabe zur richtigen Erkenntniß und zum ungefährdeten Gebrauche des biblischen Offenbarungsbuches angesehen und hingenommen werden.

Als den gewiß wichtigsten Theil der heiligen Schrift sieht der Verfasser mit Recht die Worte und Thaten desjenigen an, der das Ziel und Ende sowohl, als auch der Mittelpunct der ganzen heiligen Schrift ist, und findet es deshalb für sehr nothwendig und heilsam, wenn ein genaues Lebensbild desselben nach allen Beziehungen von Wort, That, Zeit und Ort und engem Zusammenhange, in einer „Uebersichtlichen Evangelien-Harmonie" zusammengefaßt, vor das Auge des christlichen Lesers hingestellt wird. Dieser Aufgabe unterzog sich der Verfasser in dem Haupttheile seines Handbüchleins, und indem er die vorhandenen Vorarbeiten (gerade dieser Theil wurde in der christlichen Kirche am fleißigsten bearbeitet, worüber die ältere Literargeschichte das beste Zeugniß gibt), besonders aber Dr. Carl Wieselers chronologische Synopse der vier Evangelien fleißigst benützte, und zur weitere Begründung der befolgten Aneinanderreihung der Begebenheiten geradezu auf letzteres Werk verweiset, liefert er in seiner „Uebersichtlichen Evangelien-Harmonie" ein anschauliches Lebensbild Jesu, in welchem man Ihn reden hört, handeln sieht, Gegenden schaut, wo Er jedesmal sich befindet, seine Zuhörer beobachtet, mit Ihm von Ort zu Ort wandert, dann Jahr, Tag und Stunde weiß, wann in Jesu Leben etwas geschehen ist, und so sich recht eigentlich als einen Begleiter des göttlichen Meisters fühlt. Ueber den Inhalt seiner Leistung erklärt sich der Verfasser dahin, daß er dem Leser in Einem Ueberblicke Folgendes darbiete: 1. den zusammenhängenden evangelischen Text in kurzen Umrissen größtentheils mit den eigenen Worten des Evangeliums, 2. die genaue numerische Bezeichnung der evangelischen Abschnitte, in denen der vorbezeichnete Text ausführlich behandelt wird, mit Angabe der betreffenden Evangelisten; 3. der Angabe des Orts und

4. der Zeit von vorgetragenen Begebenheiten. Da der Verfasser selbst auf Wieseler als seinen Gewährsmann hinweiset, so haben wir weiters nicht mit ihm über die Anordnung gewisser einzelner evangelischer Thatsachen zu rechten, und können nur den Wunsch nicht unterdrücken, er möchte auch die ältere Literatur zu Rathe gezogen haben, die ihn vielleicht doch auch zu einen andern Resultate noch, besonders bezüglich der Reisen zum Osterfeste, hingeleitet haben würde [1].

An diesen Haupttheil seiner Arbeit reiht der Verfasser nebst zwei Zuthaten zu diesen noch einige Beigaben, die in einem Handbüchlein, wie das vorliegende ist, und zur schnelleren Orientirung als steter Begleiter dienen kann, gewiß recht dankbar hingenommen werden. Jene zwei Zuthaten sind: die Parallelen zur Bergrede Jesu und dann eine vergleichende Darstellung der Ansicht älterer und neuerer Chronologen über die Zeit der Geburt, der Taufe und des Todes Jesu. Warum die Parallelen zur Bergrede Matth. 5. 6. 7. erst hier zusammengestellt werden, darüber äußert sich der Verfasser in einer Note. Er theilt die Ansicht mit mehreren Andern, daß jene Rede bei Matthäus aus mehreren Reden, welche Jesus zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten vorgetragen, gesammelt sei. Wir wollen dies nicht ganz in Abrede stellen; allein aus dem Mangel gewisser Theile derselben bei Lukas läßt sich dies allein noch nicht schließen, da Letzterer dieselben auch weggelassen haben kann, Theile, die zu seiner Tendenz nicht passend waren. — Die vergleichende Darstellung der Resultate aus den Forschungen über das Jahr der Geburt, Taufe und des Todes Jesu gewährt eine des Dankes werthe Uebersicht dieses Gegenstandes.

Aller Beachtung werth sind die nun folgenden Beigaben. Die erste enthält ein Verzeichniß der den einzelnen Evangelisten eigenthümlichen Stücke. Niemand wird verkennen, daß diese Angabe

---

[1]) Am Schlusse des einleitenden Vorwortes fügt der Verfasser eine Uebersicht der Literatur in die Evangelien-Harmonie bei, welche noch um viele Namen vermehrt werden könnte, z. B. Barradius, Toinard u. A.

ein integrirender Theil zu jenem Lebensgemälde ist, das früher aus der Evangelien-Harmonie zusammengestellt wurde. Uebrigens hat solch' eine Zusammenstellung noch ihre Brauchbarkeit für kritische Untersuchungen über einzelnen Evangelien ihre Charakteristik und Tendenz. Die Beigaben 2—4. liefern eine alphabetisch geordnete Aufzählung oder Angabe der Wunderthaten, Parabeln, Gleichnißreden und auch der Gespräche und Lehrreden Jesu nach den parallelen Berichten der Evangelisten, an deren Zusammenstellung wenigstens der angehende Theolog und sonstige Bibelfreund in diesem Handbüchlein eine Uebersicht besitzt, welche ihm bei exegetischen und dogmatischen Arbeiten und Forschungen sehr von Nutzen sein kann. — Einen besondern Nutzen wird die Beigabe 5., welche ein vollständiges Verzeichniß derjenigen Stellen aus dem alten Testamente enthält, welche von Jesus Christus und den Aposteln im Neuen angeführt und gebraucht werden, gewähren. Das wechselseitige Verhältniß beider Testamente, die innere organische Verbindung beider, das Augustinische: Novum in Veteri latet Vetus in Novo patet, blieben der Gegenstand fortwährender Forschungen für den Theologen, und zur vollen Evidenzstellung dieser Beziehungen werden immer die Erklärungen Christi und der Apostel über das A. T. und der specielle Gebrauch seiner Literatur von eben so großer Wichtigkeit als instructiver Belehrung rücksichtlich der Auffassung derselben sein. Ungern vermissen wir hier auch eine Consignation und Zusammenstellung jener Stellen beider Testamente, aus welchen sattsam einleuchtend wird, daß den Autoren der N. T. Literatur jene Schriften des A. T. nicht unbekannt waren, welche geradezu nicht in die Sammlung der palästinischen Juden eingeschlossen sich fanden. Vergl. R. Stier, Beiträge zur biblischen Theologie. S. 519. Nitzsch, die Apokryphen des A. T. und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und Leben 1851. N. 47. Bleek, über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Canon, im Theolog. Stud. u. Krit. 1853. 2. Hft. — Zu dem kräftigen und lebensfrischen Bilde des Erlösers, wie dieses in der Evangelien-Harmonie gezeichnet ist, und in aller Farbenpracht des Lebens er-

gänzt, bilden die Weissagungen des A. T. von dem Messias und seinem Reiche eine Grundzeichnung, welche sich wie schönes Morgenroth zum lichthellen Tage verhält. In der Beilage 6. gewährt der Verfasser durch passende Zusammenstellung der Weissagungen des A. T. als der σκια των μελλοντων auf den Messias und sein Reich einen Blick in dies wundervolle Morgenroth, aus welchem das Auge gestärkt und gekräftigt zurückkehrt zur Bewunderung des schönen Lebensgemäldes im N. T. Aus der Betrachtung des Urzustandes und des Falles der Menschen ins Verderbniß erhebt sich der Verfasser zur Zeichnung des prophetischen Messiasbildes, wie es in allmäliger Entwicklung und steigender Klarheit schon im A. T. die Grenzen der bloßen σκια bei weiten überschreitet, und wie daraus der Glaube Kraft und Stärke gewinnt. Indem am Schlusse dieses Handbüchlein noch einen Plan angefügt enthält, wie in einem Jahresverlaufe eine zweckmäßige Durchlesung der heiligen Schrift ermöglicht werden kann, bietet es sich selbst bei solchem nützlichen und vielseitig brauchbaren Inhalte als eine empfehlenswerthe Gabe für jüngere Theologen und warme Freunde der Bibel dar. Dr. und Prof. Scheiner.

8.

De imitatione Christi Libri quatuor. Ad optima exemplaria, collata cum vestustissimo codice quem nuncupant de Advocatis, accurate editi. Accedunt Preces Missae adjuncto precationum delectu in usum confitentium et communicantium. Curavit Joannes Hrabieta, presbyter eccles. examinator synodalis, Professor et Director Progymnasii cathol. Dresdensis. Edit. tertia. Lips. 1852. Kesselring.

Bei der Anzeige dieser Ausgabe des eben so weltbekannten als vielgepriesenen Büchleins von der Nachfolge Christi nur noch ein Wort zu dem Lobe hinzuzusetzen zu wollen, das bereits über den Werth desselben ausgegossen ist, und den es als lebengestaltend und umstaltend in der Wirklichkeit erwiesen hat, halten wir für überflüssig. Religiöse Lebenswärme weht eben so erquickend dem nach Gemeinschaft mit Gott Strebenden entgegen, als es die ganze Tiefe

eines mystischen Lebens eröffnet, aber auch auf metaphysische Voraussetzungen zurückführt, welche für den Forscher und Kenner der mittelalterlichen Mystik von großer Bedeutung sind, und einen sicheren Blick in die philosophische Basis der älteren christlichen Weisheit gewährt, über die eine tiefere Orientirung wahrhaft Noth thut, und den Theologen einmal die Augen aufgehen sollten. Ueber die Vorzüge dieser Ausgabe, von welcher hier bereits die dritte Auflage vorliegt, verbreitet sich theils die Vorrede zur ersten und zweiten Auflage, theils gibt sie dieselben selbst kund in ihrer äußeren Erscheinung. Anlangend zuerst die Vorrede, gibt diese die nöthigen Aufschlüsse über den Satz auf dem Titelblatte „ad optima exemplaria, collata cum vetustissimo codice, quem nuncupant de Advocatis," mit welchem diese Ausgabe empfehlend in die Welt eingeführt wird. Ueber die optima exemplaria spricht sich die Vorrede dahin aus: „Pro fundamento subjecta est editio vere regia, regiis sumtibus sine nomine auctoris primum emissa Parisiis 1640, fügt aber bei: In textu recognoscendo duas e genere critico adhibui editiones, quarum altera studio Gencii prodiit Parisiis 1826; altera επτάγλοττος cum notis curante J. B. Weigl lucem aspexit Solisbaci 1837. — Was nun aber den sehr alten Coder de Advocatis betrifft, mit welchem conferirt wurde, so wird zum Verständniß darüber Folgendes beigebracht. In dem Streite über den wahren Verfasser der Nachfolge Christi hat in neuester Zeit Ritter von Gregory, dessen französisch geschriebenes Originalwerk über diesen Gegenstand Canonicus Weigl mit Zusätzen ins Deutsche übersetzte, die Autorschaft mit vielen Scharfsinne dem Benedictinermönche Johann Gersen zu vindiciren gesucht, und er wurde darin sehr bestärkt durch einen Coder, der ihm 1830 in Paris zu Handen kam, und aus dessen Randnoten er erkannte, daß derselbe der Edlen Familie de Advocatis gehörte, die schon 1349 in den Besitz desselben gekommen war, also vor Gerson und Thomas von Kempis. Dieser von Gregory 1833 in Paris herausgegebene Coder wurde nun auch bei gegenwärtiger Ausgabe benützt. — Die vorliegende Ausgabe selbst zeichnet sich auch wirklich auf eine eminente Weise aus, und der goldene Kern wird uns hier in der That in einem edlen und würdigen Gefäße dargereicht. Die Ausgabe ist doppelgestaltig, nemlich als Prachteremplar und als wohlfeilere Ausgabe. Erstere läßt gar nichts zu wünschen übrig, sowohl in Format als splendider äußerer Ausstattung, und Letztere empfiehlt sich jedem Freunde schöner Formen und guten Geschmackes. Eine wahre Zierde der Ersteren sind die beigegebenen Kunstblätter bildlicher Darstellungen. Utere, sagen wir mit dem Herausgeber, aureolo hoc libello lector, tolle crucem tuam et sequere Jesum et ibis in vitam aeternam.

Dr. und Prof. Scheiner.

Literarischer Anzeiger Nr. 12

Bei Kirchheim und Schott in Mainz sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz zu haben:

Liebermann, F. L. B., Institutiones theologicae. Editio septima. Das Ganze in zwei Bänden größtes Octav, mit dem Bildnisse des Verfassers. 6 fl. oder 3 Rthlr. 12 Sgr.

Der Werth dieses classischen Werkes, die herrliche Ausstattung und der äußerst billige Preis werden gewiß Viele veranlassen, sich diese neue Ausgabe anzuschaffen.

Liebermann, F. L. B., Predigten. Herausgegeben von Freunden und Verehrern des Verfassers. 3. Band, der Fastenpredigten 2. Band. gr. 8. 2 fl. 45 kr. oder 1 Rthlr.

Die Fortsetzung dieser ausgezeichneten Predigtsammlung wird ununterbrochen erscheinen; die zwei ersten Bände, wovon der erste Band die Adventspredigten und der zweite Band den ersten der Fastenpredigten umfaßt, kosten 3 fl. 45 kr. oder 2 Rthlr. 5 Sgr. Jeder Band wird einzeln abgegeben.

Ratti, P. J. M. S. J., Uebung der Frömmigkeit für Mütter und Kinder. Ein katholisches Gebet- und Lehrbüchlein, nach dem Italienischen. 12. geh. 18 kr. oder 5 Sgr.

Das vorliegende, überaus reichhaltige Lehr- und Gebetbüchlein erstreckt sich über alle Verhältnisse des christlichen Lebens und ist allen Müttern, welchen die Erziehung und das Seelenheil ihrer Kinder am Herzen liegt, als ein Leitfaden und Führer bei der Erfüllung ihrer schweren Pflichten sehr zu empfehlen.

Stolberg, F. L., Graf zu, Geschichte der Religion Jesu Christi, fortgesetzt von Dr. J. N. Brischar. 48. und 49. Band, der neuen Folge 3. und 4. Band. gr. 8. oder Hamb. Ausg. pr. Band 2 fl. 24 kr. oder 1 Rthlr. 10 Sgr. 8. oder Wiener Ausg. per Band 2 fl. oder 1 Rthlr. 5 Sgr.

Der soeben erschienene 49. Band schließt die erste Hälfte der Geschichte des Mittelalters. — Ueber die bis jetzt erschienenen Bände (24 bis 49) wird ein von Pfarrer J. Berthes bearbeitetes Universal-Register im nächsten Jahre erscheinen. — An der Fortsetzung dieses classischen Werkes wird unausgesetzt fortgearbeitet.

Hettinger, Dr. Fr., die kirchlichen und socialen Zustände von Paris. 8. geh. 2 fl. oder 1 Rthlr. 5 Sgr.

Der geistreiche Verfasser bemerkt in der Vorrede: „Diese Briefe sind das Ergebniß unbefangener Beobachtung während eines längeren Aufenthaltes in der französischen Hauptstadt. Fast jedes Jahr bringt neue Schilderungen und Reiseberichte aus Paris. Ausführliche statistische Schriften haben uns mit allen Merkwürdigkeiten der Stadt bekannt gemacht, und frivole Touristen ermangeln nicht, uns von Zeit zu Zeit die Geheimnisse des modernen Babel zu enthüllen. Aber von dem segensvollen Walten des heiligen Glaubens, den erhabenen Offenbarungen des katholischen Lebens, den herrlichen Erweisen erbarmender Liebe, an denen Paris so reich ist — von all' Dem haben wir bis jetzt nur äußerst Weniges in Deutschland erfahren. Diese stille, aber nur um so tiefer gehende Thätigkeit der Kirche, gerade Das, was dem Blicke der Meisten sich entzieht, in einzelnen Bildern unserem Volke vorzuführen, war darum die Aufgabe, die der Verfasser sich gesetzt hatte; ist ihre Lösung ihm auch weniger gelungen, so wird doch Niemand seine Schrift aus den Händen legen, ohne daß sich ihm das Wort des Apostels bewährt hätte: »Wo die Sünde mächtig gewesen, da ist die Gnade übermächtig.“ (Röm. 5, 20.) Die im Anhange enthaltene geistvolle Skizze aus der Feder des Herrn Ministerialrathes Max von Gagern schließt sich höchst zweckmäßig dem Vorhergehenden an, sie wurde deswegen von der Verlagshandlung im Einvernehmen mit ihrem Verfasser hier beigegeben.“ Wir haben Dem nichts beizufügen, als daß wir die durch scharfe Beobachtungsgabe und geistreiche Darstellung ausgezeichnete Schrift schön ausgestattet und einen billigen Preis für dieselbe gestellt haben. Es wird kaum ein Buch geben, das sich zur Lectüre an Winterabenden für christliche Familie und zu Fest- und Weihnachtsgeschenken so sehr eignete, wie diese Briefe über die kirchlichen und socialen Zustände von Paris.

Katholik, der, eine religiöse **Zeitschrift** zur Belehrung und Warnung. Herausgegeben von Dr. J. B. Heinrich und C. Moufang. 33. Jahrgang. 1853. In 24 halbmonatlichen Heften. 6 fl. oder 3 Rthlr. 20 Sgr.

Der „Katholik“ ist eine der besten und gediegensten Zeitschriften; sein in alle Verhältnisse tief eingreifender Inhalt erregt überall das größte Aufsehen; es werden darin die Principienfragen über Religion, Christenthum und Kirche, mit Klarheit und tiefem Geiste behandelt. Die Zeitschrift wurde mehrfach in erzbischöflichen und bischöflichen Ausschreiben dem Clerus zur Anschaffung empfohlen. Den 1—32. Jahrgang geben wir pr. Jahrgang zu 3 fl. oder 1 Rthlr. 22 Sgr.

Katholische Sonntagsblätter zur Belehrung und Erbauung. Herausgegeben von Heinrich Himioben. II. Jahrgang. 1853.

Die „katholischen Sonntagsblätter," die mit dem neuen Jahre vorzugsweise die Bedürfnisse des Volkes berücksichtigen und in edlem, populärem Tone geschrieben sein werden, erscheinen wöchentlich einmal in Quartformat, einen ganzen enggedruckten Bogen stark. Auf dem Wege des Buchhandels und durch die Post kostet sie jährlich 3 fl. oder 1 Rthlr. 22 Sgr.

Hahn-Hahn, Ida Gräfin, Ein Büchlein vom guten Hirten. Eine Weihnachtsgabe. 8. geb. 1 fl. 12 kr. oder 21 Sgr.

Unter den Werken der christlichen Liebe ist keines wunderbarer, als der Orden vom guten Hirten, in welchem die edelsten Jungfrauen sich für die Rettung der Elendesten und Verkommensten ihres Geschlechtes opfern. Diesem Orden hat die berühmte Verfasserin selbst alle ihre Mittel und Kräfte geweiht, und vorstehendes Büchlein hat die Absicht, für die Congregation, die von so immenser socialer Wichtigkeit ist, das allgemeine Interesse anzuregen, und wenn je die Verfasserin in ihre früheren Schriften die Fülle ihres Geistes und Gemüthes hineingelegt hat, so ist es noch weit mehr bei dieser Schrift der Fall, die so recht ihre eigenste Lebensangelegenheit zum Gegenstand hat.

In der Hurter'schen Buchhandlung in Schaffhausen erschien so eben:

Geistlicher Trost am Krankenbette. Zum Gebrauche für katholische Seelsorger. Herausgegeben von einem katholischen Geistlichen, 15 Sgr. 48 kr.

In der Ueberzeugung, daß Beispiele gottergebener leidender und sterbender Christen vorzüglich geeignet seien, die Kranken zu belehren und zu trösten, wurden über den Zweck der Krankheiten und die Ergebung in den göttlichen Willen solche Abhandlungen und Beispiele aus dem Leben der Heiligen und frommer Personen gewählt, die für Kranke und Sterbende tröstend sind und zwar gerade in dem Umfange, daß sie bei einem Krankenbesuche vorgelesen werden können.

Die Schönheiten des katholischen Cultus, von Abbé Raffray. Aus dem Französischen von W. Reithmeier. 22½ Sgr. od. 1 fl. 21 kr.

Das Gewissen. Von Grünwald. Mit einem Vorworte von **Zugschwert**, Verfasser des Kalenders für Zeit und Ewigkeit. Auch unter dem Titel: Katholische Erzählungen für die reifere Jugend. 7. Bändch. 9 Sgr. 30 kr.
Wir empfehlen diese Schrift vorzüglich Schul- und Volksbibliotheken.

Kurze Betrachtungen zur Privat-Erbauung. Von Dr. A. Gau. Erster Theil: Betrachtungen über die katholischen Glaubenslehren, nebst einer Reihe von Betrachtungen über den geistlichen Stand. Zweiter Theil; Betrachtungen über die Sittenlehren und über die Feste des Kirchenjahres. 1 Rthlr. 15 Sgr. 2 fl. 36 kr.

Vorstehende Betrachtungen sind ursprünglich für die Alumnen des erzbischöflichen Clerical-Seminars zu Köln abgefaßt und zur Zeit bei der Morgenbetrachtung in dieser Anstalt zu Grunde gelegt worden. Daß der Verfasser sich bewogen gefunden hat, dieselben im Druck herauszugeben, wird sicherlich jedem Liebhaber der frommen Betrachtung angenehm sein. Diese Betrachtungen eignen sich nicht bloß für Geistliche und Candidaten des geistlichen Standes, sondern auch für gebildete Laien, so daß überhaupt Alle, die wahrhaft nach christlicher Vollkommenheit streben, sich dieses Erbauungsbuches mit Nutzen werden bedienen können.

In der E. Gehrich und Comp. Buchhandlung in Crefeld ist erschienen:

Neueste Fasten-Predigten.

Durch viele der günstigsten Recensionen sind nachstehende Fasten-Predigten bereits unter die besten derartigen Schriften aufgenommen, wir erlauben uns daher nur, deren einfache Titel nochmals hier anzugeben:

Nagelschmitt, F., (Pfarrer). Der Todesgang Jesu nach Golgatha. 8. geh. 12½ Sgr.

— — Die Hauptgebrechen der Zeit. 12½ Sgr.

— — Die Zeichen der Zeit. 12½ Sgr.

Knors, Fr., (Pfarrer) Predigten auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten und deren Vorfeier, (darunter sieben Fasten-Predigten). gr. 8. 20 Sgr.

Neueste katholisch-theologische Werke,

welche im Verlage der H. Laupp'schen Buchhandlung — Laupp und Siebeck — zu Tübingen soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben sind:

Dursch, Dr. G. M., Katholisch-dogmatische Predigten auf alle Sonntage und Festtage des Kirchenjahres. 2 Bände. gr. 8. brosch. 5 fl. 24 kr. 3 Rthlr. 10 Ngr.

Gofline, R. P. Ord. Praem., Katholisches Unterrichts- und Erbauungsbuch, oder kurze Auslegung aller sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien, sammt daraus gezogenen Glaubens- und Sittenlehren und einer Erklärung der wichtigsten Kirchengebräuche. Neue, vielfach vermehrte und verbesserte Ausgabe von Fr. X. Steck. Mit Genehmigung mehrerer hochwürd. bischöfl. Ordinariate. 2 Theile. Mit 1 feinen Stahlstich. Fünfte verbesserte Auflage. 51 Bogen Lex. 8. Preis nur 1 fl. 20 kr. 25 Ngr.

Viele Recensionen sprachen sich schon früher wörtlich dahin aus, daß die Steck'sche Ausgabe zuletzt den Sieg über alle anderen erringen werde, weil sie die beste sei, die man gegenwärtig besitze.

Hirscher, Prof. Dr. J. B. v, Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres. II. Theil Fünfte Auflage. 50 Bog. gr. 8. Preis nur 1 fl. 45 kr. 1 Rthlr. 5 Ngr.
Der erste Band, ebenfalls in 5. Auflage (45 Bogen stark), kostet 1 fl. 36 kr. 1 Rthlr.

Montalembert Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert. Aus dem Französischen von K. B. Reiching. 10 1/4 Bog. gr. 8. brosch. 48 kr. 15 Ngr.

Werfer, A., Heinrich das Findelkind. Eine Erzählung aus dem vierzehnten Jahrhundert. Mit Titelbild. 16 Bog. 8. brosch. 54 kr. 18 Ngr.

Diese neue Erzählung des beliebten Verfassers der „barmherzigen Schwester," der Lebensbilder ꝛc., führt unter Zugrundlegung einer wahren Biographie ein Leben vor, welches reich an einfachen und natürlichen Begebenheiten ist, und auch ebenso einfach und natürlich, aber höchst anziehend und lieblich vorgetragen wird.

Zu Prämien und Festgeschenken dürfte sich das Büchlein ganz besonders eigen.

Werfer, A., Gedichte. Taschenformat elegant gebunden mit Gold-Verzierung. 1 fl. 48 kr. 1 Rthlr. 3 Ngr.

Bei Th. Grieben in Berlin erschienen nachstehende praktische Handbücher und sind bei W. Braumüller vorräthig:

Katholisches Jahrbuch.

Herausgegeben von Joh. Heinr. Müller.

Dritte Ausgabe. 20 Bogen gr. 8. Broschirt 10 Silbergr.

